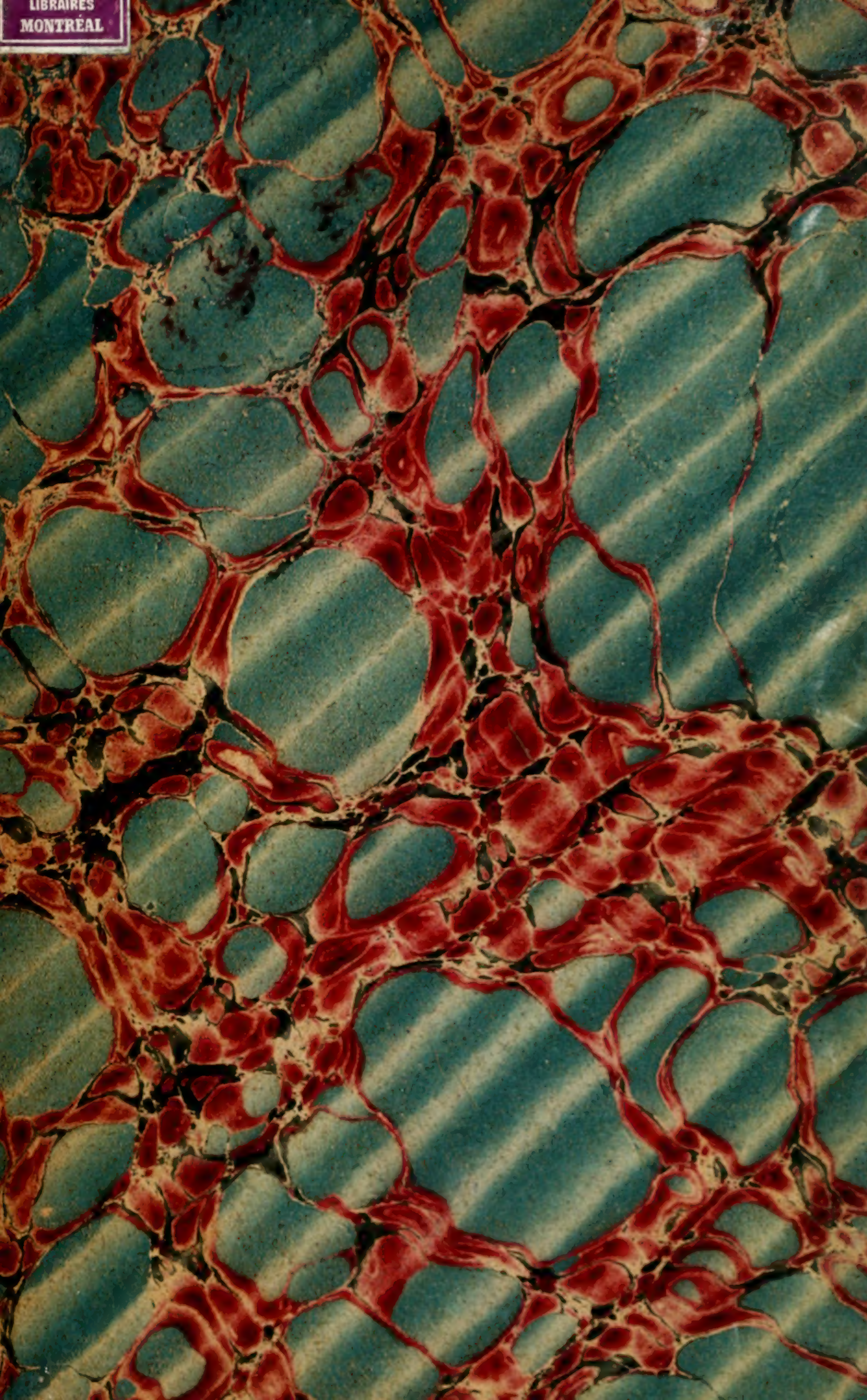
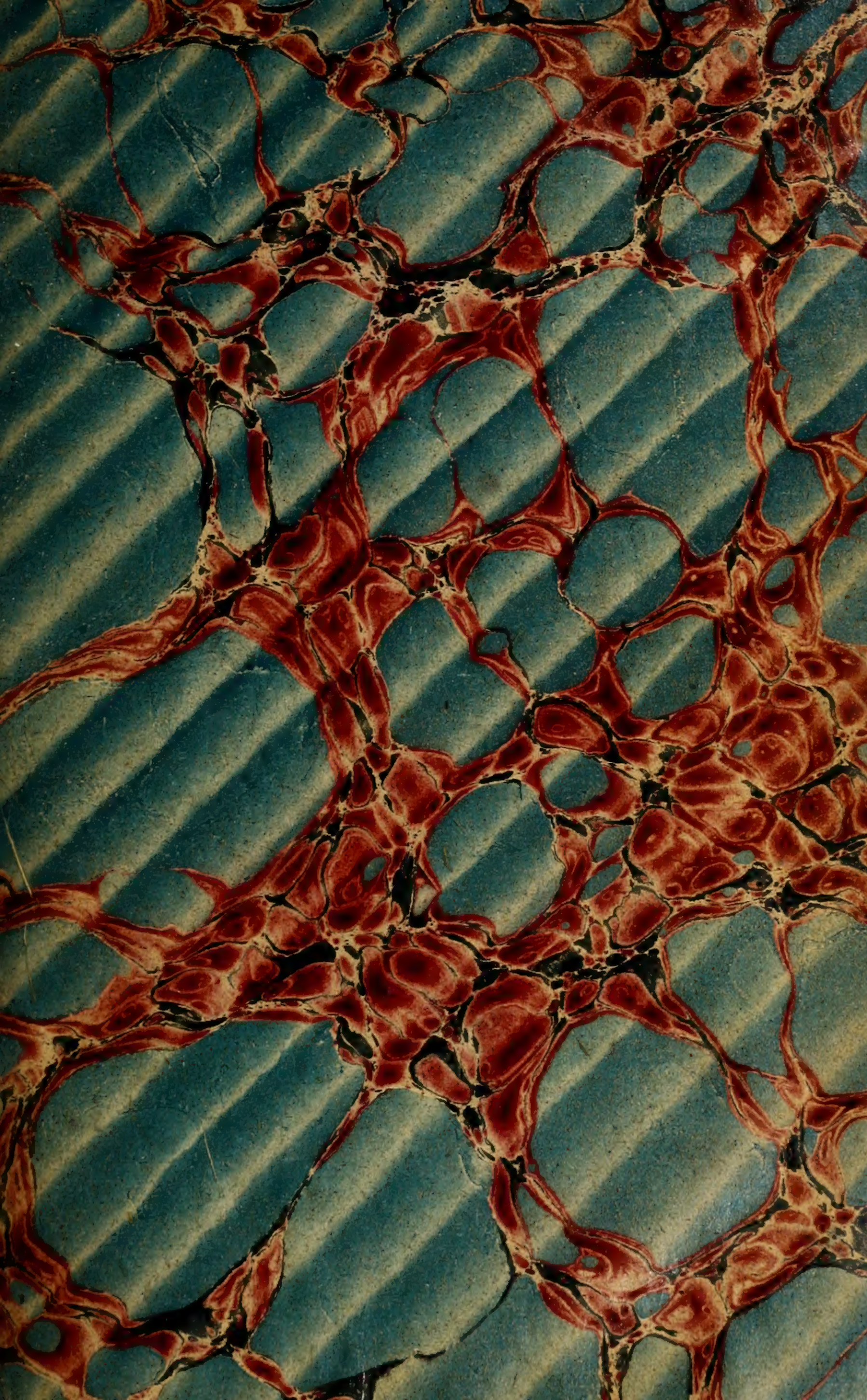



LIBRAIRES
MONTRÉAL

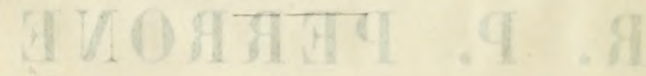


THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE



PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE

RECTEUR DU COLLÉGE ROMAIN DES JÉSUITES

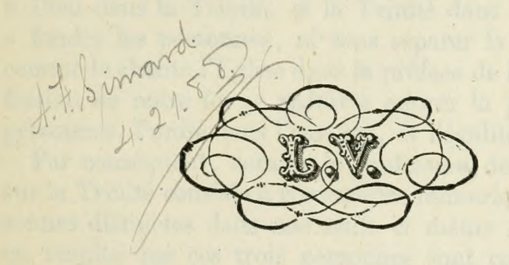
TRADUITE SUR L'ÉDITION MIGNE

AUGMENTÉE DU TRAITÉ SUR L'IMMACULÉE CONCEPTION

Par MM. VÉDRINE, BANDEL et FOURNET

TOME DEUXIÈME

CINQUIÈME ÉDITION



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1877

TRAITE

DE

LA TRÈS-SAINTE TRINITÉ.

PRÉAMBULE.

Nous avons traité jusque-là de Dieu et de ses attributs; nous ne l'avons pas fait selon que l'exigeait et l'étendue et la gravité du sujet, mais ce que nous en avons dit suffit aux besoins des jeunes gens (lisez lecteurs) pour lesquels ces leçons ont été écrites. Le temps est venu où nous devons porter notre attention, notre esprit sur l'auguste mystère de la Trinité, qui est le fondement et la base de la foi de tous les chrétiens, sans exception; ce mystère admis, les autres mystères de la religion s'ensuivent nécessairement; une fois qu'on l'a effacé, les autres disparaissent nécessairement aussi.

L'auteur du symbole, dit de saint Athanase, a embrassé la foi tout entière au mystère de la sainte Trinité dans les paroles suivantes : « Mais la foi catholique consiste à vénérer un seul » Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité, sans con» fondre les personnes, ni sans séparer la substance; » ou, comme le chante l'Eglise dans la préface de la Trinité, la profession de notre foi se réduit à adorer la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence, et l'égalité dans la majesté.

Par conséquent, comme la profession de la foi catholique sur la Trinité consiste à reconnaître numériquement trois personnes distinctes dans une seule et même essence divine, il en résulte que ces trois personnes sont consubstantielles et coégales, de manière toutefois que l'une procède de l'autre; le Fils procède du Père par génération, et le Saint-Esprit découle et du Père et du Fils par procession, comme d'un principe unique. On peut donc ranger en trois classes les erreurs opposées à ce mystère.

La première, c'est celle de ceux qui n'admettent aucune distinction de personne en Dieu. Les premiers hommes qui, dans l'Eglise, se rendirent coupables de cette erreur, furent les sabelliens et tous ceux qui puisèrent à leur source.

La seconde est celle de ceux qui nièrent la consubstantialité et l'égalité des personnes divines, tels que les ariens, les anoméens et les macédoniens, ainsi que toutes les sectes diverses qu'ils engendrèrent.

La troisième, enfin, comprend tous ceux qui nient que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, tels que les grecs schismatiques (1).

Toutes ces erreurs ont été renouvelées de nos jours par les sociniens ou unitaires, et enfin par les rationalistes, qui n'admettent en Dieu qu'une seule personne, et rejettent tout le reste comme contraire à la saine raison et comme des fictions émanées des doctrines platoniciennes.

Pour procéder avec méthode dans les réponses que nous allons faire à ces erreurs qui bouleversent de fond en comble la religion chrétienne et la doctrine catholique, après avoir posé les notions préliminaires nécessaires à ceux qui doivent étudier ces questions, 1. nous établirons en général qu'il existe réellement trois personnes subsistantes dans une seule nature divine; et, pour cela, nous tirerons nos preuves d'autorités qui nous sont propres, savoir, de l'Ecriture sainte et de la tradition, tel que l'Eglise les a toujours interprétées; et nous démontrerons en même temps que ce mystère, pour être beaucoup au-dessus de la saine raison, ne lui est point opposé. Enfin, après avoir démontré cette vérité générale et l'avoir vengée de toutes les attaques qui ont été dirigées contre elle, nous en tirerons, comme par forme de corollaire et l'une après l'autre, la divinité du Fils et celle du Saint-Esprit. 2. Nous démontrerons ensuite, d'après les mêmes règles, que le Saint-Esprit procède tout aussi bien du Père que du Fils. 3. Nous y ajouterons ensuite quelques scholies, afin de démontrer plus amplement à nos auditeurs (lisez lecteurs) ce qui leur est le plus opportun et ce qui leur est le plus important de savoir sur ce mystère, pour qu'ils y puisent les connaissances nécessaires pour arriver à une notion plus parfaite de cette vérité. Nous renfermerons tout cela dans six chapitres.

(1) Pétau donne l'histoire de tous ceux qui ont péché, en quelque manière que ce soit, sur ce que nous devons croire du mystère de la Trinité. (De la Trinité, liv. I, c. 6 et suiv.)

CHAPITRE PREMIER.

DES EXPRESSIONS QUE L'ON EMPLOIE EN TRAITANT DE L'AUGUSTE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ.

Saint Hilaire nous avertit avec raison que, « parce que la » méchanceté, poussée par un instinct de supercherie diabo- » lique, élude la vérité des choses par les noms de la nature, » nous établirons, nous, la nature des noms (1). » La fixation exacte de ces noms ou expressions a deux avantages : elle aide d'abord à la perspicacité de ceux qui doivent apprendre; elle sert ensuite à résoudre les questions qu'ont soulevées les diverses manières de les entendre des anciens et la propre valeur de ces mêmes mots, et dont n'ont abusé que trop souvent les hérétiques.

Mais comme tout ce qui concerne ce mystère se réduit à deux chapitres principaux, savoir : l'unité et la distinction, les expressions employées par les théologiens, lorsqu'ils en parlent, se divisent en deux espèces; les unes ont trait à l'unité de la nature divine, et sont communes aux trois personnes; les autres concernent les personnes prises à part et les propriétés qu'on appelle *personnelles* ou de personne. Nous allons donc traiter des unes et des autres comme le comporte le sujet.

Ces expressions sont donc d'abord celles-ci : *essence, nature, substance, existence, subsistance, suppôt* et *personne*. A ces expressions se joignent celles qui concernent les origines et les relations.

Essence tire son origine du nom ou mot *esse*, être, c'est-à dire ce par quoi une chose quelconque est ce qu'elle est. Ainsi, l'essence de l'homme est ce par quoi l'homme est homme. Mais comme, dans une chose, il n'y a rien d'antérieur à ce par quoi elle est, l'essence est ce qu'il y a de premier en elle. Trois choses concourent à constituer l'essence métaphysique : 1. c'est qu'elle soit ce qui se conçoit le premier dans une chose; 2. c'est qu'elle soit la racine et le fondement de tout ce que renferme cette chose ou de ce qui en découle; 3. c'est que ce soit ce qui distingue la chose elle-même de quelque autre chose que ce

(1) De la Trinité, liv. II, n. 5.

soit, car, dit Pétau, « cela est l'essence d'une chose, qui existe » d'abord en elle, et de quoi dérivent ensuite les autres choses » qui existent (1). » Ainsi, l'essence de l'homme, c'est qu'il soit un animal raisonnable; celle du triangle, c'est qu'il ait trois côtés et trois angles, etc. (2).

Nature vient du mot *naître* (3), de sorte que participer à la même nature, si on tient compte de l'étymologie, n'a de valeur qu'autant que quelqu'un a été engendré et mis au jour par les mêmes parents (4). Mais, par la suite des temps, le mot *nature* a perdu cette signification première, et il a souvent été employé pour l'essence (5). Cependant, en tant qu'elle diffère de l'essence, la nature se définit ordinairement le principe de l'action et des œuvres d'une chose qui lui est intimement unie (6). Mais, en tant que ce mot s'applique à Dieu, on peut l'appeler le principe de l'action divine, qui pourtant n'est nullement séparé de l'action intérieure elle-même. Cette signification du mot *nature* est généralement admise des Pères, soit grecs, soit latins, qui considèrent les opérations et les actions comme la note et le caractère ou l'indice de la nature. C'est ce qui fait qu'ils prouvent, par ses diverses opérations, qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. Car, par ce mot action, les Pères ont

(1) Voy. Pétau, de Dieu, liv. I, c. 6, § 3. C'est aussi l'avis des philosophes, tels que Christ. Wolf, Philosophie première, ou Ontal., part. I, sect. 2, ch. 3, §§ 143 et suiv., édit. de Véron., 1736; Fortunat de Brixia, Métaph., p. I, prop. 1, corol. 1; Storchenau, *Ontol.*, sect. 2, c. 2, § 45.

(2) Nous ferons observer que quand on parle de la Trinité, le mot *essence* se prend de l'essence *physique*.

(3) Voy. Lactance, *Instit. div.*, liv. III, chap. 28, édit. de Paris, 1748; saint Thomas, part. I, quest. 29, art. 1, à la 4e; Pétau, *de la Trinité*, liv. II, chap. 5 et suiv.

(4) Les anciens hérétiques prenaient occasion de cette ancienne signification du mot nature, pour soutenir qu'il fallait dire que la seconde et la troisième personne de la Trinité n'étaient pas de même nature que la première, parce que ces deux autres personnes tiraient leur origine de la première, pendant que celle-ci ne la tirait d'aucune.

(5) Même pendant l'âge d'or de la latinité, on se servit du mot nature pour exprimer chaque chose existante, et souvent même on l'employait pour l'essence. Ainsi Horace dit, liv. II, sat. VIII, v. 91 : « Nous avons vu servir des » mauviettes et des palombes sans cuisses, mets délicieux, si le maître ne » nous en eût dit et les causes et les natures. »

(6) Les philosophes modernes définissent ordinairement, après Aristote, la nature des corps comme étant le principe de l'action et des passions qui se manifestent dans le corps. Voy. Storchenau, Cosmol., §§ 85 et suiv.; Christ. Wolf, Comm., §§ 145 et 503. Mais comme il ne peut pas y avoir de passion dans les esprits, surtout en Dieu, aussi la nature en général est-elle définie de manière à pouvoir s'appliquer à Dieu et aux esprits.

tous entendu le mouvement substantiel de la nature, c'est-à-dire un mouvement intérieur, propre, et qui ne vient point du dehors (1).

Substance, les philosophes les plus accrédités la définissent ce qui n'a besoin d'aucune autre chose pour exister. Par conséquent, la substance, en ce sens, dans l'acte par lequel on la conçoit, ou, comme on le dit, *in recto,* n'emporte que la simple négation de toute dépendance essentielle du sujet dans son existence; de même que la notion de l'être, *entis,* désigne seulement la simple négation de la contradiction intrinsèque. Le mot substance peut s'entendre de trois manières : 1. on peut le prendre pour l'essence (2); 2. pour ce qui est renfermé sous les accidents et les modifications, dans le sens de *substando,* être dessous (les accidents); 3. pour la chose qui existe par elle-même, *per se.* Et on peut s'en servir dans ce dernier sens tant en parlant de Dieu qu'en parlant des créatures (3).

L'*existence,* c'est l'essence en acte; on dit d'une chose qu'elle existe, lorsqu'elle est placée dans la nature des choses et qu'elle est dans un état qui est en dehors de la simple possibilité. Il est évident, d'après cette définition, que l'existence diffère de l'essence en ce que l'essence, savoir, l'essence métaphysique, est rigoureusement nécessaire; il n'en est pas de même, au moins généralement, de l'existence, qui dit en outre quelque chose de plus qu'une simple possibilité; aussi en est-il

(1) Voy. Wolf, Ontol., §§ 713 et suiv.; Pétau, de l'Incarn., liv. VIII, ch. 2, §§ 4 et suiv.

(2) C'est dans ce sens que s'exprime saint Augustin, de la Trinité, liv. VII, c. 4, n. 7 : « Parce que, comme nous l'avons dit, dans notre langue (le latin), » le mot essence s'entend ordinairement dans le sens de substance. » Pétau confirme cela par plusieurs passages; de Dieu, liv. I, c. 6, n. 15 et suiv.

(3) On peut voir pour ces diverses acceptions du mot substance, Fortunat de Brixia, Métaph., part. I, diss. 3, sect. 1; comme aussi Wolf, Ontol., §§ 768 et suiv., après y avoir défini la substance : « Un sujet qui doit toujours durer, » et qui peut être modifié, » il s'applique à faire concorder cette définition avec la notion commune de la substance, et avec la notion des cartésiens, etc. Cependant, il avoue que le nom de substance ne convient à Dieu que d'une manière *éminente* et non formellement. Ceci est vrai pour sa définition, mais il n'en est pas de même pour l'acception commune, comme le prouve celle que nous avons donnée. Aussi saint Damascène dit-il avec justice (Dialect., c. 4) : « La substance est une chose qui subsiste par elle-même, qui n'a pas » besoin d'une autre chose pour subsister; ou une chose qui est tellement » en elle-même, qu'elle n'existe pas dans une autre. » Voy. p. 11, édit. Le Quien, Paris, 1712. Cette définition convient autant à Dieu qu'aux créatures, qui dépendent sans doute de lui, mais qui ne sont point attachées à lui comme à un sujet.

qui la définissent le complément de la possibilité. Exister par *essence*, s'appelle *être, ens,* de sorte que l'essence même de la chose qui existe ainsi est la raison de l'existence de cette même chose, ou que cette chose existe parce qu'elle est ce qu'elle est. Ainsi on dit de Dieu qu'il existe par son essence, parce que la raison pour laquelle il existe est renfermée dans son essence. Au contraire, cela n'existe pas par son essence, dont la raison d'être n'est point renfermée dans son essence. Ainsi, l'homme n'existe pas par son essence, puisqu'il n'existe pas parce qu'il est homme. Et le premier s'appelle être par soi, *a se*, et le second, être par un autre, *ens ab alio*. Et c'est ce qui donne la différence de l'essence et de l'existence (1).

La *subsistance,* d'après la force du mot, n'emporte que le mode par lequel une substance quelconque, soit complète, comme l'homme, soit incomplète, comme une partie de l'homme, un bras, un pied, existe. Cependant elle se prend spécialement ici pour le mode par lequel subsiste une substance particulière, entière et complète, et maîtresse d'elle-même; aussi la définit-on communément le dernier complément de la substance, qui la rend maîtresse d'elle-même ou incommunicable à une autre comme suppôt ou comme personne. La subsistance complète donc tellement une substance et la rend tellement maîtresse d'elle-même, qu'elle agit indépendamment de tout autre être comme d'une personne ou d'un suppôt, et qu'elle manifeste ses propriétés (2).

Le *suppôt* s'accorde avec la subsistance, et la différence qu'il y a entre eux deux, c'est que la subsistance se prend abstractivement, et que le suppôt se prend d'une manière concrète, de façon que le suppôt c'est la substance elle-même avec son mode d'exister; cependant, il peut être ou propre ou étranger, comme on le voit dans l'Incarnation, où l'humanité subsiste d'une subsistance propre au Verbe divin. On définit donc communément le suppôt la substance parfaitement complète et maîtresse d'elle-même. On voit, d'après cette définition, que le suppôt ne doit pas seulement être la substance, et la substance particulière et individuelle, mais qu'il doit être en outre lui-même le principe entier de ses affections ou de ses opérations. Par conséquent, ni la main ni la branche ne sont

(1) Voy. Storchenau, *Ontol.*, sect. III, chap. 3, § 134.

(2) Voy. Fortunat de Brixen, *Ontol.*, p. I, sect. III, définit. 3 et suiv.; voyez aussi Wolf, *Ontol.*, §§ 174 et suiv.

des suppôts, puisqu'elles ne sont pas *sui juris*. Car la main dépend du corps, et la branche de l'arbre. Ni l'esprit humain ni le corps pris à part ne sont des suppôts non plus, puisque l'âme dépend du corps et que le corps dépend de l'âme dans l'exercice de ses opérations, et qu'ils n'ont pas un mode propre et particulier d'exister, mais font un tout composé (1).

Personne est la même chose que suppôt, mais suppôt raisonnable : on la définit communément, d'après Boëce, une substance individuelle de nature raisonnable. Mais il en est à qui cette définition ne paraît pas satisfaisante; ils craignent, si on l'admet, qu'il y ait en Dieu trois substances, et que ces substances soient *discrètes* et individuelles; mais c'est à tort; car, comme l'observe Suarez (2), dans la définition de Boëce, le mot *individuelle* a le même sens qu'a celui qu'a le mot *incommunicable*. Cependant, pour parler plus brièvement et pour lever toute ambiguïté, on pourrait appeler la personne suppôt, ou substance raisonnable.

Ce que nous appelons nature, essence, personne, les Grecs l'appellent φύσιν, οὐσίαν, ὑπόστασιν; cependant, comme le fait observer Pétau (3), ces mots n'ont pas toujours la même signification. C'est ce qui a donné lieu à des discussions et des dissidences graves dans les églises. Les réfractaires ariens et sabelliens ont aussi abusé de cette confusion de mots (4).

(1) Voyez Fortunat de Brixia, *Ontol.*, sect. III, chap. 3, § 135. Suarez dit aussi beaucoup de choses sur ce point, *Métaph.*, diss. XXXIV, tom. II; voy. aussi Diss. posthume de Christ. Loup., de l'ord. de Saint-Augustin, sur les mots *essence, substance, personne,* etc., tom. II de ses œuv., édit. de Venise, 1724.

(2) Ibid., sect. I.

(3) De la Trinité, liv. IV, ch. 1, § 2. Il démontre que le mot *ousias* n'a pas été employé de la même manière par les philosophes païens et par les docteurs de l'Eglise. Car ceux-ci désignèrent, par ce nom, la substance une et individuelle, que par suite ils appelèrent *première*. Quant aux écrivains chrétiens, ils l'emploient presque dans un autre sens. Par ce mot *ousias,* ils ne désignent pas la substance une et indivisible, mais bien la substance commune aux individus, et ils appellent la substance première ou particulière *upostasim,* et quelques-uns l'appellent *ousian.* Pétau démontre aussi, au chap. 2, qu'il y a eu la même divergence sur l'acception du mot φύσιν que les uns ont pris pour φῦναι qui veut dire naître; d'autres l'ont pris aussi parfois pour substance. On a pareillement pris le mot φύσισ pour personne ou hypostase. Il y a eu, chez les anciens, la même confusion dans l'acception du mot *upostaseos,* qui s'employait et pour nature et pour essence : car les Grecs désignaient le mot personne par πρόσωπον.

(4) Cette acception confuse et indécise des mots n'occasiona pas peu de trouble, et les sabelliens et les ariens en abusèrent, car jamais les hérétiques

Nous ferons observer en outre que tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne convient que d'une manière imparfaite à Dieu. Car, en Dieu, la nature, l'existence et l'essence ne sont qu'une seule et même chose, puisque Dieu est lui-même sa propre essence, son existence et son éternité, etc. Ce n'est aussi que d'une manière imparfaite et en raison de la pauvreté de notre langage que nous appliquons à Dieu le mot de *personne*. Car, dans les créatures, les personnes n'ont pas seulement la subsistance, mais elles ont encore une entité distincte et séparée, qui ne peut, en vertu de sa limitation, que perfectionner un seul suppôt; pendant qu'en Dieu les personnes ne désignent qu'un mode distinct de subsister, et elles renferment l'essence divine tout entière d'une manière commune et indistincte. Mais on conçoit que ces modes, d'après notre manière de penser, se présentent après la substance divine qu'ils affectent, et qu'ils rendent singulière dans chaque personne (1).

n'ont agi de bonne foi, car les Pères, qui prenaient le mot *ousian* pour personne, en *upostasin* pour essence, disaient qu'il y a Dieu trois personnes, *usias*, et une seule hypostase. Ceux, au contraire, qui entendaient par *usias* l'essence, et par *hypostasim* personne, disaient qu'il y a en Dieu trois hypostases ou personnes, et une *usiam*, essence. Aussi les sabelliens, qui soutenaient qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne très-simple, disaient-ils qu'il n'y a en Dieu qu'une hypostase, et ils rejetaient ce sentiment sur les Pères, qui affirmèrent qu'il n'y a en Dieu qu'une hypostase. Quant aux ariens, qui admettaient trois substances séparées et d'ordres différents; ils soutenaient qu'il y a en Dieu trois *usias*, et ils s'appuyaient de l'autorité des Pères, qui, par *usias*, entendent une personne, et ils affirmaient qu'il y a en Dieu *trois usias*. On eut bientôt découvert la ruse; mais comme ces hérétiques étaient de mauvaise foi, ils persistèrent dans l'erreur. Au contraire, les catholiques, surtout Mélèce et Paulin, entre lesquels s'agitait cette question, y renoncèrent dès qu'ils s'aperçurent de la logomachie qui les divisait. Cfr. Pét., ibid.

(1) Aussi Pétau dit-il avec raison (de l'Incarn., liv. III, c. 13, § 3) : « Lorsque » nous soutenons que le Fils est une hypostase de la divinité, ou que le Père, » le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes de la divinité, ou trois hy- » postases, nous pensons à la nature elle-même qui est dans chacune, mais » nous ne la prenons pas absolument, et *per se*, mais en tant *qu'elle est* » *affectée d'une propriété personnelle*, et qu'elle est pour ainsi dire déterminée » dans chacun. » *Et chap.* 14, § 3 : « Cette propriété relative, jointe à la » nature commune, telle que nous l'apercevons par l'esprit, constitue la » seconde personne de la Trinité, qui (la nature), étant affectée de cette pro- » priété, devient comme une forme subsistante, une hypostase, une per- » sonne. » Il suit de là que personne, ou hypostase, ou suppôt, pris abstractivement, est une modification de la nature; mais si on le prend d'une manière concrète, ce n'est que la nature modifiée, ou subsistant comme affectée de tel mode, de telle forme ou propriété, et cela d'après notre manière de concevoir. Mais comme en Dieu seul la substance est infinie, il s'ensuit que, par la forme, le mode ou la propriété personnelle, de la substance finie et créée, il en résulte des substances finies et créées, non-seulement raison

Cette observation réduit à néant l'argument que les Juifs et les sociniens tirent du nom de personne contre la doctrine de l'Eglise catholique sur la Trinité, et qu'ils font sonner si haut; « car, comme le dit Jacquelot, le seul fondement sur lequel » elle s'appuie, ce n'est que sur l'idée de ce nom accommodé » aux créatures, et sur la définition qui est bien différente de » celle que nous employons en parlant de Dieu, et elle ne » signifie que la seule manière ou mode de subsister (1). » Aussi disons-nous qu'il y a trois personnes en Dieu, et non *trois individus,* puisque l'expression *individu* exprime trois natures distinctes, ce qui n'a pas lieu dans les divines hypostases, qui ne renferment qu'une seule essence et une seule nature, et par conséquent un seul esprit naturel ou essentiel, une seule volonté et une seule opération.

Il n'est pas inutile d'ajouter ici quelque chose, relativement aux *origines* et aux *relations*. L'origine, c'est l'émanation d'un être d'un autre être. Mais un être peut émaner d'un autre être, ou comme de son *principe,* ou comme de sa *cause;* et encore, ou par génération, ou par simple procession. Nous allons expliquer chacun de ces mots.

Le *principe* est ce qui contient la raison pour laquelle cela existe, dont il est dit le principe, et qui est appelé *principiatum,* ou, pour nous exprimer plus brièvement, c'est ce qui a en soi la raison d'être du principiat; *V. G.* le père est le principe du fils, et le fils en est le principiat, parce que le père contient la raison pour laquelle le fils existe. Il s'ensuit 1. que le principe doit être distinct en quelque manière du principiat, car le principe contient la raison pour laquelle le principiat existe. J'ai dit qu'il en est distinct de quelque manière, car il n'est pas nécessaire qu'il en soit distinct quant à l'essence. Ainsi, en Dieu, c'est avec raison que l'on dit que le Père est vraiment le principe du Fils, bien que tous deux aient numériquement la même essence. Il s'ensuit 2. qu'il y a une connexion nécessaire entre le principe et le principiat, car ils ont entre eux des rapports mutuels tels que l'un découle de l'autre. Il s'ensuit 3. que le principiat est *en quelque façon* postérieur à son principe et qu'il en dépend, parce qu'il suffit

du mode, mais même de la substance, pendant qu'il n'en est pas ainsi en Dieu. Aussi ne peut-on exprimer ce mystère par aucun exemple adéquat.

(1) Deuxième diss. sur le Messie, c. 6, p. 512, édit. d'Amsterd., 1752.

que cette postériorité soit une postériorité d'ordre et non de temps, et que cette dépendance soit une dépendance de relation seulement, comme cela a lieu en Dieu (1).

La *cause* se définit en général le principe qui influe sur l'existence d'une autre chose, ou, pour parler plus clairement, la cause prise en général est ce qui contient la raison pour laquelle une autre chose, qui en est distincte de nature, existe d'une manière quelconque. Et ce à quoi la *cause* donne l'*existence* prend le nom d'*effet*. C'est pourquoi la *cause* s'appelle *principe* tenant lieu de genre. Car toute cause est principe, puisqu'en elle existe la raison d'être de l'effet; mais tout principe n'est pas cause, attendu qu'il n'appartient pas à la raison du principe d'être distinct par nature de son *principiat*. Par conséquent, le père, dans les créatures, est véritablement la *cause* de son fils, mais en Dieu il n'en est que le *principe*, parce que, dans les êtres créés, l'essence ou substance du pere est entièrement distincte de celle du fils, pendant qu'il n'en est pas ainsi en Dieu. Nous ferons encore observer que quelquefois les Grecs appellent le père la cause du fils, mais, par ce mot cause, ils entendent le principe dans le même sens que nous l'avons entendu, c'est-à-dire intrinsèque, et non extrinsèque.

Le mot *génération* se définit généralement, d'après saint Thomas, p. 1, quest. 27, art. 2, la source d'un être vivant produit par un principe uni en similitude de nature. Mais il faut que cette similitude ou ressemblance soit dans l'espèce, et non pas seulement dans le genre, ainsi que l'explique le saint docteur. Suarez explique longuement cette question, de la Trinité, liv. IX, c. 1 et suiv. (2).

(1) Fortunat de Brixia dit plusieurs choses sur ce point. Voy. Philos. de l'espr., tom. II, p. 1, diss. IV, sect. 1, définit. 1 et suiv.

(2) Nous allons citer la définition de la génération, donnée par Aristote; car c'est elle qui a occasioné presque toutes ces discussions. Voici en quels termes il la définit : « La génération consiste en ce qu'une chose qui n'existait nullement devienne substance, au moyen d'un changement, par lequel » on dit qu'une chose est simplement produite, et on ne dit pas que quelque » chose est faite. » Or, d'après cette définition, il s'ensuit évidemment que les choses qui sont engendrées doivent être considérées comme n'existant pas avant, et n'étant pas comptées parmi les substances, et qu'elles sont transférées dans la classe des substances, et qu'elles font un progrès vers l'existence. Les ariens adoptent cette définition et l'appliquent aux personnes divines, disant, d'une manière sotte et impie à la fois, que le Fils venait de choses ou substances non existantes, et qu'il y eut un temps où il n'était pas. Comme ils répétaient sans cesse cela, et qu'ils ne voulaient pas venir à résipiscence

La *procession* est l'origine d'une chose, d'une autre; mais elle peut être, selon le langage de l'école, ou *ad intra,* ou *ad extra;* et, comme l'enseigne saint Thomas, pass. cit., elle doit toujours s'opérer par une action ou immanente ou transitoire. Aussi la procession est-elle plus évidente que la génération, car toute génération est procession, mais toute procession n'est pas génération.

La *relation* est ou l'ordre ou l'état d'une chose, relativement à l'autre. La relation exige donc deux extrêmes, l'un qui se rapporte, et l'autre auquel il se rapporte. Et cet ordre est ou mutuel dans les deux extrêmes, ou il ne l'est pas, et il n'y a de relation que de la part de l'un des deux extrêmes; ainsi, le toit se rapporte à la maison, bien que celle-ci ne se rapporte pas au toit. S'il est mutuel, comme entre le créateur et la créature, le maître et le serviteur, le père et le fils, etc., qui se rapportent mutuellement l'un à l'autre, il existe alors une opposition relative parfaite, qui seule les distingue mutuellement; mais, si cet ordre n'est pas mutuel, l'opposition relative est imparfaite. Mais nous ferons observer que, pour constituer une véritable relation, il n'est pas nécessaire que l'opposition existe entre les substances, il suffit qu'il y ait une opposition de mode au moyen de laquelle les termes ou extrêmes se rapportent l'un à l'autre (1).

Si l'opposition existe entre les substances, on l'appelle *ad*

piscence, l'Eglise les proscrivit, et elle les laissa philosopher avec leur Aristote, pour qu'ils ne troublassent pas l'Eglise catholique. Leur erreur principale, dans cette définition, c'est qu'ils confondaient la génération avec la création. Car, par la création, les choses passent de la non existence à l'existence, et de non substances elles deviennent substances. Il est certain pourtant que rationnellement, et d'après la valeur ordinaire des mots, ces deux choses ont une différence. Les créatures suffisent pour engendrer, elles à qui il n'est pas même donné de produire un atome par création, Dieu seul pouvant le faire.

(1) Le fondement de la dénomination relative est ce par quoi les termes peuvent être dénommés prochainement d'une manière relative; ainsi l'action par laquelle Pierre engendre Paul, est le fondement de la dénomination relative de *père,* que l'on attribue à Pierre, et dont la connaissance détermine l'esprit à attribuer à Pierre la dénomination *relative de père,* comme ce par quoi Pierre est prochainement capable d'être appelé *père de Paul.* Les scholastiques lui donnent le nom de *rationem fondandi,* ou de *fondement prochain de relation.* Les scholastiques les plus rigoureux prétendent, en outre, qu'il faut surajouter aux choses, en outre de ce fondement prochain de relation, je ne sais quelle forme, pour dire qu'elles sont relatives; mais les autres le nient. Pour nous, nous ne perdrons point notre temps à traiter ces questions, nous les laissons à ceux qui voudront bien s'en occuper; ils pourront, pour ce faire, consulter Fortunat de Brixia, pass. cit.

aliud, à une autre chose; telle est l'opposition qui existe dans les choses créées. Mais si elle n'affecte que le mode, dans ce cas la relation s'appelle *ad alterum*, à un autre; telle est l'opposition qui existe entre les personnes divines. Car, comme dit le concile de Latran, IV, c. 2 : « Laquelle que ce soit des trois » est cette chose, savoir, la substance, l'essence ou la nature » divine. Et cette chose n'engendre pas, elle n'est pas en» gendrée, non plus qu'elle ne procède, mais c'est le Père qui » engendre, c'est le Fils qui est engendré, c'est le Saint-Esprit » qui procède. » Nous comprenons par là que la nature divine est cette chose à laquelle chaque personne participe et est affectée sous un triple point de vue et d'une manière complète et particulière.

Le sujet exige encore que nous ajoutions quelques observations à l'occasion du mot *ingeniti*, non engendré, dont abusèrent les anciens eunoméens (1). Ce mot peut s'entendre de trois manières : ou dans le sens de non fait, non créé (2); ou dans le sens de non engendré (3); ou enfin en tant qu'il exprime la *non émanation*, soit par la génération, soit par la création, soit par la production, soit par un autre genre quelconque. Dans le premier sens, cette expression convient aux trois personnes, car elles ne sont également ni faites ni créées; elle convient, qui plus est, à l'essence divine. Dans le second sens, elle convient et au Père et au Saint-Esprit, car ni l'un ni l'autre n'est engendré. Dans le troisième sens, elle convient au Père seul, comme étant le principe des deux autres et n'ayant pas de principe.

Mais le mot *non engendré*, expliqué de ces trois manières, peut se prendre dans deux sens; il peut s'entendre ou *négativement*, ou *privativement*. Les expressions négatives sont celles par lesquelles nous exprimons qu'une affection quel-

(1) Nous dirons plus bas avec quelle méchanceté ils ont abusé de ce mot *non engendré*.

(2) C'est dans ce sens qu'on écrit le mot grec *agenêton* avec un seul *n*.

(3) Et, dans ce sens, on écrit, en grec, le mot *agennêton* avec deux *n*. Les hérétiques, qui n'agissent jamais de bonne foi, changeaient autrefois les deux significations pour tromper les simples. Voy. saint Damascène, de la Foi orth., liv. I, ch. 8, et la note 1 de Le Quien, qui fait observer que les anciens ont reconnu cette définition, entre autres, l'auteur du *Dialogue contre les ariens*, qui est attribué à saint Athanase, et en premier lieu saint Grég. de Nazianze, Disc. XXIII; saint Epiphane, Hérésies, liv. LXIV, fait observer que le premier de ces mots veut dire *engendré*, et le second veut dire *créé*. Car le premier vient de *ginomai*, je fais, et le second de *gennaô*, j'engendre.

conque ne convient pas à un sujet, qu'il la repousse entièrement, comme lorsque nous disons que Dieu est immortel, incorruptible, etc.; les expressions privatives sont celles par lesquelles nous exprimons qu'un sujet quelconque ne possède point les propriétés qu'il peut légitimement posséder, *V. G.* la privation de la vue, la folie dans l'homme. Ainsi, si on applique le mot *non engendré* à l'essence divine, on le prend *négativement;* et, si on l'applique au Père en tant qu'il est une personne divine, on le prend *privativement;* mais si on le dit du Père en tant qu'il est Père, on le prend alors *négativement,* et il exprime une *certaine notion* propre à la première personne, par laquelle on nie toute espèce de production dans le Père. La notion, en effet, est ce par quoi nous distinguons les personnes entre elles et nous les connaissons séparément.

Il est donc évident, d'après ce que nous venons de dire, que le mot non engendré n'exprime ni la substance, ni la qualité, ni la relation, ni rien de positif; il exprime plutôt la négation de relation, ou il exprime que le Père n'a pas de principe comme les deux autres personnes en ont un.

Nous ferons enfin observer qu'il est bien plus vraisemblable que le mot personne est relatif en Dieu, et non pas absolu, et qu'il exprime premièrement et directement relation, et qu'il ne désigne que d'une manière secondaire et indirecte la substance (1). Les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit sont

(1) Il s'éleva une vive discussion parmi les théologiens, pour savoir si le mot *personne* exprime directement la substance, et indirectement la relation, ou *vice versâ.* On peut consulter sur ce point Vasquez, 1 p., saint Th., tom. II, diss. CXXVII, c. 1 et suiv., surtout c. 2; il y établit, avec saint Thomas, que le nom de *personne* signifie *formellement* et directement substance; qu'il signifie *matériellement,* mais directement relation; et qu'il signifie conséquemment essence; et il a, par ce moyen, pris une voie moyenne pour concilier les deux premières opinions. Cependant Pétau, de la Trinité, liv. IV, c. 11, § 1, fait observer d'abord « que le mot *personne* est du genre des noms » qu'on appelle concrets, c'est-à-dire composé de deux, dont l'un est en » quelque sorte le sujet et l'autre la forme, qui affecte le sujet, quoiqu'il n'y ait » réellement rien de semblable en Dieu, qu'il n'y ait ni partie ni compo- » sition, nous le décrivons cependant par la pensée, comme s'il y avait en » lui quelque chose qui tient la place du sujet, et une autre chose qui tient » celle de la forme. C'est pourquoi la personne divine est composée, par » nature ou essence, comme par un sujet et une propriété, qui est comme » une forme relative. Mais il pense que l'une et l'autre partie signifie pro- » prement et *per se,* et d'une connaissance ou notion directe : personne. » Ensuite, après avoir tourné et retourné les opinions des anciens et des modernes, il conclut en ces termes, § 9 : « D'après l'autorité des Pères grecs » et latins, comme aussi des conciles, le mot personne signifie directement, » ou, comme on le dit, formellement en Dieu, non pas l'essence, mais la

aussi relatifs; ils signifient d'abord les propriétés, puis la substance, pendant qu'au contraire le mot Dieu signifie d'abord la nature, et ensuite les personnes.

Ce que nous venons de dire des expressions et des dénominations employées dans ce Traité suffira pour faire éviter les embûches des hérétiques, et découvrir avec plus de facilité en son lieu leurs supercheries.

CHAPITRE II.

DE L'UNITÉ NUMÉRIQUE DE L'ESSENCE DIVINE DANS LES TROIS PERSONNES.

C'est par la révélation et non par la raison que doivent se prouver les dogmes de notre foi, c'est-à-dire qu'il faut voir si Dieu a ou n'a pas révélé aux hommes ce dogme ou ce mystère. Si le fait est constant, s'il est certain que Dieu a révélé réellement un dogme quelconque et qu'il l'a proposé à notre croyance, l'homme doit fermement y croire et le tenir pour certain. Nous ne pouvons acquérir la certitude que Dieu nous a révélé quelque chose que par la tradition et surtout l'Ecriture, dont l'Eglise a été constituée l'interprète et la gardienne, comme nous l'avons prouvé dans le Traité de la vraie religion, II part., par une série de propositions que nous y avons développées et démontrées.

En entrant en outre dans cette voie, nous laissons de côté la question de savoir si, dans l'hypothèse de la révélation, on peut rationnellement démontrer ou non l'existence de la très-sainte Trinité; les uns le prétendent, les autres le nient (1). Ce

» propriété relative, et il désigne indirectement et obscurément l'essence ou » substance. » Il dit ensuite que cette discussion a eu pour principe les diverses significations données par les anciens au mot substance, qui était parfois désigné par le nom de personne. Voy. pass. cit.

(1) Parmi ceux qui ont voulu, dans l'hypothèse de la révélation, prouver l'existence de la très-sainte Trinité par la raison, brille Hugues de Saint-Victor, contemporain de saint Bernard, des Sacrem., liv. I, c. 11; Richard de Saint-Victor aussi, dans son ouvrage adressé à saint Bernard, et intitulé des trois Personnes appropriées dans la Trinité; et le plus célèbre de tous est le card. de Chusa, soit dans son ouvr. intit. de la docte Ignorance, liv. II, c. 24, soit dans le liv. des Posses., c. 7; liv. de Berillo, c. 22 et suiv.; liv. de la Chasse de la sagesse, c. 24; liv. IV, Exercices, dern. sermon; et encore, liv. de la Paix de la foi, c. 7 et suiv., où il suggère une méthode d'argumenter propre à persuader les Indiens et les Chaldéens; dans la Réfutation complète de l'Alcoran, liv. II, c. 3, 4, 5. (Voy. tout cela dans les deux premiers tomes

que doit faire la raison ici, c'est de prouver qu'il n'y a rien dans ce mystère, non plus que dans quelque autre mystère que ce soit de notre religion, qui répugne à la raison elle-même; et nous le ferons en donnant une solution aux difficultés tirées de la raison, que font contre ces mêmes mystères nos adversaires.

Nous puiserons donc à deux sources les preuves de la révélation de ce mystère, savoir, l'Ecriture et la tradition perpétuelle, ou la foi et la profession de l'Eglise. De plus, comme nous pouvons être certains de cette révélation de deux manières, soit directement, par les témoignages qui nous apprennent qu'il y a trois personnes divines dans l'unité d'essence, soit indirectement, par ceux qui établissent la divinité de chacune des personnes; aussi, tous les textes que nous citerons pour prouver l'existence de la Trinité dans l'unité d'essence prouveront-ils pareillement la divinité de chacune des personnes, et ceux que nous citerons pour prouver la divinité de chacune de ces personnes prouveront-ils aussi le mystère de la Trinité dans l'unité de l'essence divine, car la divinité ne peut pas se scinder par parties.

Mais, quoique nous prouvions d'abord le mystère dont il est ici question par les témoignages tirés de l'Ecriture, et ensuite par ceux de la tradition, nous sommes loin pour cela de séparer ces deux preuves qui se marient si bien ensemble; nous ne le faisons que dans l'intérêt de l'ordre et de la clarté.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il y a dans la seule essence divine trois personnes réellement distinctes.

Cette proposition est de foi, comme le prouvent soit les paroles du symbole de saint Athanase, que nous avons citées plus haut, soit toutes les professions de la foi catholique et le concile de Latran, dont nous avons aussi rapporté les paroles (Lat. IV, chap. Firmiter).

Bien que l'Ancien-Testament nous fournisse un grand

de ses œuv., édit. Bâle, 1565.) Il avait été précédé dans cette voie par saint Anselme, liv. *de la Foi à la Trin.*, chap. 2. Parmi les modernes, on cite Ermeneg. Pini, de la congrég. de Saint-Paul, Protologie; Cl. Mastrofini, ouvr. intitulé Métaph. supérieure, dont un seul volume a paru, Rome, 1816; enfin, Th. Vincent Falletti, chan. reg., ouvr. intit. *l'Etude analytique de la religion*, vol. II, c. 8, 9, Rome, 1827.

nombre de passages où est clairement exprimée la pluralité des personnes, tels que ceux-ci, Gen., I, 26 : « Faisons » l'homme à notre image et ressemblance; » ibid., III, 22 : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous; » paroles qu'on ne peut entendre que de Dieu se parlant à lui-même, et qu'il serait absurde de penser qu'elles ont été adressées aux anges; comme aussi celles qui se lisent çà et là dans l'Écriture, surtout dans les Psaumes (Ps. II, 7); le Seigneur m'a dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré; » et Ps. CIX, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma » droite; » surtout si on a recours à l'interprétation soit de saint Paul, soit de Jésus-Christ lui-même (1), comme aussi celles qui se lisent en plusieurs autres endroits; cependant, comme Jésus-Christ nous a enseigné d'une manière claire la doctrine des trois personnes subsistant dans la même nature divine, aussi est-ce surtout au Nouveau-Testament que nous avons recours pour prouver la vérité du dogme de la Trinité.

Et d'abord ces paroles de Jésus-Christ sont on ne peut plus claires (saint Matth., c. dern.) : « Allez, enseignez toutes les « nations, baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-» Esprit. » La particule copulative *et*, employée pour unir ces paroles, nous prouve clairement qu'il y a réellement trois personnes; on voit que ces trois personnes n'ont qu'une seule et même nature divine par le mot *au nom*, par lequel est signifiée la grâce de la régénération et de la rénovation que nous recevons, par laquelle nous devenons les enfants de Dieu et ses héritiers; grâce que nous devons rapporter à un seul Dieu subsistant en trois personnes (2); et ce mot *au nom*

(1) Voyez l'excellent ouvrage de Prud. Maran, de la Soc. de Saint-Maur, intit. Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vol. I, in-folio, Paris, 17.., p. 1, liv. I, ch. 1, auquel nous aurons souvent recours dans ce traité. Voy. Petau, Trinité, liv. II, c. 7; c'est encore ce qui est démontré dans la *Diss. ad gentes*, I, 25, *sur le Mystère de la très-sainte Trinité, contre les Juifs, les hérétiques et tous les antitrinitaires*, proposée dans le Collége romain par le P. Curti, S. J., qui se trouve dans le Tresor théologique du P. Zaccaria, tom. III, p. 20, Venise, 1762.

(2) Les unitaires cherchent sottement à rétrograder, rembarrés qu'ils sont par la forme du baptême prescrite par Jésus-Christ; en cherchant à interpréter cet *au nom du Père, et du Fils*, du baptême, ou de la doctrine ou de l'enseignement que les apôtres reçurent de Jésus-Christ, etc. Mais ces interprétations sont toutes forcées et contraires au texte, comme nous le prouverons plus bas. Voy. Maran, ouvr. cité, part. II, liv. I, ch. 17, § 2; Petau, *de la Trinité*, liv. II, c. 12, § 8.

signifie par l'autorité, par la puissance et l'efficacité, comme l'attestent les enseignements bibliques eux-mêmes (1).

Nous ne trouvons pas une preuve moins irréfragable de la proposition que nous avons émise dans le passage suivant de saint Jean (XV, 26); ce sont les paroles mêmes de Jésus-Christ : « Lorsque sera venu le Paraclet, que je vous enverrai » de la part de mon Père, l'Esprit de vérité qui procède du » Père, il rendra témoignage de moi. » Il y est aussi fait expressément mention de trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, jouissant d'une même nature divine; car l'une est le Fils, elle est donc de même nature que le Père; l'autre *procède du Père,* elle n'est donc pas faite, créée, mais elle émane du Père dans le même sens que le Fils dit qu'il est sorti du Père (saint Jean, XVI, 27, 28). C'est aussi à cela que se rapportent les paroles suivantes de Jésus-Christ (id., XIV, 16) : « Et je prierai mon Père, et il vous enverra un autre Paraclet. » Ces mots : *Moi, mon Père, le Paraclet,* nous indiquent en effet trois personnes par la relation mutuelle et la comparaison du Fils au Père, comme l'indique le pronom *autre;* comme s'il disait : Je vous enverrai *un autre Paraclet* pour la même raison que mon *Père* m'a envoyé vers vous, *moi* qui suis Paraclet. Que ces trois personnes n'aient pareillement qu'une seule et même nature divine, c'est ce qui se voit par l'ensemble de toute cette prière; car Philippe, désireux de voir le Père, en ayant fait la demande à Jésus-Christ : « Maître, » faites-nous voir le Père, et cela nous suffit, » Jésus lui fit cette réponse : « Philippe, celui qui me voit, voit mon Père;... » vous ne croyez pas que mon Père est en moi, et que je suis » en lui? les paroles que je profère ne viennent pas de moi; » mon Père, qui demeure en moi, fait lui-même les œuvres » que je fais (Jean, XIV, 8 et suiv.). » 1. Mais nous voyons par là qu'il n'y a qu'une seule action du Père et du Fils, ce qui exige une substance unique; 2. cette existence mutuelle du Père dans le Fils et du Fils dans le Père exige nécessairement une identité de nature; 3. il y est affirmé que celui qui

(1) Voyez entre autres, Act., III, 6 : « Au nom de Jésus de Nazareth, levez- » vous, etc.; » et, c. IV, 10 : « Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ... C'est » par ce nom qu'il se tient debout, et guéri, devant vous. » Marc, dern. ch. : « Ils chasseront les démons en mon nom, etc. » Il est évident, d'après cela, que c'est une seule et même chose d'être baptisé au nom ou par la puissance, l'autorité, l'efficacité des trois personnes, dans lesquelles nous croyons, nous espérons.

voit le Fils voit le Père; ceci n'aurait certainement pas lieu s'ils n'étaient pas de même substance, car autrement on verrait deux choses distinctes et différentes (1). Mais comme la troisième personne, telle qu'elle y est décrite, est vraiment le Paraclet tout comme le Fils, puisqu'il y est dit qu'il procède du Père, comme il est dit aussi du Fils qu'il procède de Dieu (Jean, VIII, 42) et qu'il est sorti du Père (Jean, XVI, 27), il est nécessaire que cette troisième personne ait une seule et même nature divine avec le Père et le Fils. Les textes que nous venons de citer nous indiquent donc trois personnes subsistant dans une seule et même essence divine.

Passant sous silence les autres textes, cette vérité reçoit un nouvel appui des paroles suivantes : « Ecoutez ce que je » vous dis, et ne le comprenez pas; » Isaïe (c. VI, 9) atteste qu'elles ont été prononcées par Dieu le Père; saint Jean (XII, 40, 41) dit qu'elles ont été proférées par Dieu le Fils, et l'Apôtre enseigne qu'elles ont été dites par Dieu le Saint-Esprit (Act., XXVIII, 26); comme on attribue en outre la même efficacité de pouvoir à chacune des trois personnes, qu'on les dit revêtues de la même majesté, de la même gloire (2), on reconnaît donc qu'elles n'ont qu'une seule et même divinité, quoique distinctes les unes des autres. Aussi saint Basile, expliquant ces paroles, dit-il avec une profonde raison : « Le » Prophète nous montre la personne du Père, en qui croyaient » les Juifs; l'Evangéliste nous montre celle du Fils; Paul, » celle du Saint-Esprit, celui-là même qui avait été vu, et ils » l'appellent, d'un commun accord, un seul Seigneur, dé- » signant par là ce qu'ils avaient résolu de dire de l'hypostase, » tout en conservant toujours la pensée que certaines per- » sonnes ne font qu'un seul Dieu (3).

Mais les textes que nous citerons pour prouver la divinité du Fils et du Saint-Esprit, chacun en particulier, donneront à ceux-ci une nouvelle et plus brillante lumière. Mais, en attendant, ceux que nous venons de citer prouvent ouvertement, à moins de leur faire violence, ce que nous avons entrepris de

(1) Voy. Pétau, de la Trinité, liv. II, ch. 11, §§ 40 et suiv. Il rapporte plusieurs passages des Pères, interprétant ce passage remarquable, et prouvant, par ce même passage, que la nature du Père et du Fils est la même.

(2) Voy. Maran, ouvr. cit., liv. 1, part. 2, chap. 17, § 8. Il y expose cette preuve dans tout son jour.

(3) Contre Eunomius, liv. V, p. 301, édit. Bénéd.

démontrer en premier lieu, c'est que les divines Ecritures nous enseignent qu'il y a trois personnes distinctes dans une seule et même essence divine.

Objections.

I. *Obj.* avec Wegscheider (1). 1. Il n'est pas un seul passage de l'Ecriture sainte où la doctrine complète de la Trinité soit enseignée, déterminée d'une manière claire et distincte, où se trouve le mot Τριάδος, *trinité*, non plus que la distinction des *personnes* en Dieu et leur *consubstantialité*, ὁμοουσία. 2. Il semble que Jésus-Christ ait donné une espèce d'assentiment à ce dogme dans le passage remarquable où il enseigne qu'il faut donner le baptême, et qui est rapporté par saint Matthieu (XXVIII, 19); bien qu'il y soit enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distincts, il ne prouve pas, néanmoins, que le Fils et le Saint-Esprit partagent l'essence et la dignité du Père; la seule chose qui y soit prescrite et que soient obligés de croire les chrétiens, c'est que Dieu est le Père des hommes, que Jésus est le Messie, et que le Saint-Esprit est une certaine puissance particulière de Dieu revêtue de la forme d'une personne, etc. (Matth., III, 16, XII, 31, 57 coll.; Luc, I, 35; Act., X, 38); qu'il enseigne, qu'il produit l'accroissement et les effets de la nouvelle religion dans les esprits des hommes (Act., XIX, 2, 6; I Cor., II, 10 et suiv.; XII, 3 et suiv.). 3. Telle est aussi à peu près la pensée de l'Apôtre (II Cor., XIII, 13), quand il prie pour que le Seigneur Jésus Messie comble les chrétiens de ses faveurs, qu'ils aient l'amour de Dieu, et qu'ils participent aux dons du Saint-Esprit. 4. Ce dogme ne peut pas être prouvé non plus par cet autre passage de saint Matthieu (III, 17), où est racontée, sous une espèce de voile mystique, l'inauguration du baptême par celui de Jésus Messie. 5. Quant aux autres passages que l'on cite ordinaire-

(1) §§ 79-80. Je ferai observer qu'ici je cite volontiers les arguments des rationalistes; soit parce qu'ils mettent en avant et corroborent d'une impiété plus exquise et d'un assaisonnement de malice tout ce que leurs ancêtres, les sociniens et les ariens, avancèrent de leur temps; comme si les chrétiens ne leur avaient fait aucune réponse; ce qui fait qu'en réfutant ces adversaires modernes, nous réfutons nécessairement aussi les anciens, aux armes desquels ils ont recours; soit enfin parce qu'on verra combien sont faibles ces rationalistes qui cherchent à se grandir, et à leurs propres yeux et aux yeux des ignorants, en s'efforçant de faire parade d'une science dont il n'avait jamais été question jusque-là; soit enfin parce que je ne vois personne qui, jusqu'à ce jour, les ait réfutés *ex professo*.

ment à l'appui de ce dogme (I Cor., XII, 4-6; I Pierre, I, 1-2; Rom., XV, 30; Tit., III, 4-6), il n'y est ni fait mention de l'existence des trois personnes en Dieu, ni de leur *consubstantialité, omoousias*. Donc :

Rép. 1. *N.* Car ce n'est pas un ou deux, c'est un grand nombre de passages des Ecritures que les catholiques citent pour prouver le dogme de la Trinité, ainsi que le prouvent ceux que nous avons cités dans les preuves, et au moyen desquels nous avons établi et la distinction des personnes et leur unité dans l'essence divine, et par conséquent la *consubstantialité, omoousia*. Et qu'importe quand on ne trouverait pas dans l'Ecriture le nom de *personne* ou de *trinité*, pourvu qu'elle nous prouve que la chose existe? Il ne s'agit pas du nom, il s'agit de la réalité de la chose (1); une fois établie, les noms coulent de soi.

Rép. 2, ou je réponds à la première preuve, *N.* Car ce n'est pas seulement une espèce d'assentiment à ce dogme que semble avoir donné le précepte du baptême, mais il est le fondement du dogme catholique. Nous avons observé, en effet, que le Fils est ainsi appelé par comparaison au Père, et le Saint-Esprit, par comparaison au Père et au Fils, et que, par conséquent, on distingue trois personnes; mais comme il s'agit, dans le

(1) Quand bien même ces noms seraient dans l'Ecriture, les rationalistes les éluderaient au moyen de leurs principes. Certes, le Christ est bien appelé çà et là, dans l'Ecriture, *Dieu, Fils de Dieu*, comme nous le verrons plus loin; il y est aussi souvent fait mention du Saint-Esprit. Confessent-ils pour cela que Jésus-Christ est Dieu, et que le Saint-Esprit est une personne subsistante? C'est plutôt pour échapper à la force de ces témoignages des Ecritures, qui établissent la distinction des personnes dans l'unité de nature, que Wegscheider écrit ce qui suit, § 79 : « Il y a dans les livres du Nouveau-» Testament, surtout ceux de Paul et de Jean, des expressions d'après » lesquelles il semble que le Fils de Dieu et le Saint-Esprit soient admis dans » une *espèce de société* d'honneur divin; on en distingue de deux *espèces* : » l'une, c'est celles où il est fait mention en même temps du Père, du Fils et » du Saint-Esprit; l'autre, c'est celles où il est parlé de chacun en particulier. » Pour bien entendre les unes et les autres, il ne faut pas oublier que ces » paroles ne sont pas exactement celles de Jésus-Christ, mais qu'elles sont » en partie ses paroles, telles qu'elles ont été comprises par les autres, et » diversement embellies par la tradition (comme si saint Jean n'avait pas » recueilli les paroles de Jésus-Christ de sa bouche; ô impudence des rationalistes!), et en partie le jugement de chaque écrivain sacré (il faut assurément préférer le jugement des rationalistes au leur); elles ne sont pas toujours » d'accord (voilà ce que ces modernes protestants pensent des écrivains » sacrés); elles ne sont pas assez clairement énoncées non plus, » pour ceux qui ont des yeux et ne voient pas, qui ont une intelligence et ne comprennent pas!!! N. T.

baptême, de la grâce de la régénération qui est conférée au nom de ces trois personnes, et auxquelles en outre nous sommes dédiés, est-ce avec raison que l'on conclut de cette expression : *au nom,* l'unité et l'égalité des trois personnes dans la nature divine.

Je nie aussi que, par la formule du baptême, il ne soit prescrit qu'une chose aux chrétiens, qu'ils ne soient obligés par là que de croire que Dieu est le Père des hommes, que Jésus est le Messie, et que le Saint-Esprit n'est qu'une puissance particulière de Dieu; 1. parce que cette interprétation est *nouvelle,* qu'elle ne date que des sociniens et des rationalistes, et qu'elle a contre elle le sentiment de l'antiquité tout entière (1); 2. parce qu'elle est *absurde,* car nous serions baptisés au nom ou par l'autorité et l'efficacité de la force et de la puissance efficiente du Saint-Esprit; 3. parce qu'elle est *forcée;* car quel est celui qui, en entendant les paroles de Jésus-Christ et les prenant à la lettre, y voit Père, Messie et efficacité? 4. parce qu'elle est *opposée* aux autres passages de l'Ecriture, surtout (Jean, XV, 20, XIV, 16) à ceux que nous avons cités plus haut, et où Jésus-Christ nous représente le Saint-Esprit subsistant dans une personne qui procède, qui agit, et il l'appelle *autre* par rapport à lui-même; à moins que nous ne poussions l'impiété jusqu'à dire que le Christ n'est pas une personne, mais que nous disions par prosopopée qu'il est une force, ou qu'il a employé un langage impropre qui n'a pas de sens, on ne peut pas dire que le Saint-Esprit n'est par prosopopée qu'une simple force et une puissance efficiente (2).

Vous direz peut-être (I Cor., X, 2) il est dit des Israélites qu'ils furent baptisés dans Moïse, dans la nuée et dans la mer, et l'Eglise elle-même prie en ces termes dans la recommandation de l'âme : Au nom du Père, au nom du Fils, au nom du

(1) Nous ferons observer ici que les modernes partisans de la Bible sont peu d'accord dans leur manière d'agir. Ils exagèrent dans leur herméneutique la règle *de la parole de Dieu,* qu'ils posent comme le critérium principal de l'interprétation, à l'exclusion de l'interprétation de l'Eglise; et si on leur rappelle le sentiment perpétuel de la tradition, qui est certes un témoin légitime de cet *usus loquendi,* ils n'en font aucun cas, et ils opposent l'interprétation privée à ce sentiment de l'antiquité.

(2) Nos adversaires passent sous silence ces textes, qui ont une grande force; ils les dissimulent comme s'ils n'existaient pas, et ils le font pour détourner impunément la formule baptismale. Quant à ce qu'ils disent de l'Esprit-Saint, savoir, qu'il est une *puissance efficace,* etc., nous y répondrons lorsque nous traiterons de la personne du Saint-Esprit.

Saint-Esprit, au nom des anges, etc. Donc la formule au nom du Père, etc., n'emporte pas par elle-même la distinction des personnes et leur subsistance, comme on le voit d'après le premier texte, ni l'égalité de nature et dignité, comme le prouve la prière de l'Eglise.

Rép. N. Cons. et la parité. Car il est dit dans le premier texte, des Israélites, qu'ils sont dans Moïse et dans la nue, etc., mais non au nom de Moïse, de la nue et de la mer. Quant à la prière de l'Eglise, par le fait même qu'il y est dit distinctement au nom des anges et des archanges, etc., on distingue et la nature et la dignité des anges et des saints que l'on invoque pour obtenir leur intercession auprès de Dieu lui-même, soit du Père, soit du Fils, soit du Saint-Esprit.

Rép. 3, ou à la seconde preuve, *D*. Le texte de l'Apôtre, pris isolément, n'est pas parfaitement démonstratif, soit; uni aux autres, *N*.

Rép. 4, ou à la troisième preuve, *N*. Il y est, en effet, clairement fait mention des trois personnes; la personne du Fils, qui est baptisé; la personne du Saint-Esprit, que « Jésus-Christ » vit descendre du ciel sous la forme d'une colombe et venir » se reposer sur lui (Matth., III, 16); » ou, comme le dit saint Luc, « le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme » corporelle d'une colombe (Luc, III, 22); » ou encore, comme le dit saint Jean (Jean, I) : « J'ai vu le Saint-Esprit » descendre du ciel comme une colombe, et il s'est reposé sur » lui (Jean, I, 32); » et la personne du Père disant : « C'est là » mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances (1); » il a même, dans le grec, une plus grande force par l'article ὁ, pour le distinguer des justes, qui ne sont les enfants de Dieu que par adoption. Et, si le Christ est le Fils naturel de Dieu, il est par conséquent *consubstantiel* au Père, comme nous le prouverons plus bas, ainsi que pour le Saint-Esprit.

Quant à ce que l'on ajoute de l'inauguration sous un voile mystique, comme cette assertion est toute gratuite et qu'elle est simplement l'œuvre des rationalistes, et qu'elle est incompatible soit avec la véracité des saintes Ecritures, soit avec l'inspiration divine, nous la rejetons comme fausse, impie et contraire à toute l'antiquité (2).

(1) Saint Matthieu, loc. cit.

(2) Quand les rationalistes trouvent dans les Ecritures quelque chose dont

Rép. 5, ou à la quatrième preuve, *D.* Pris à part, soit; réunis aux autres textes que nous avons cités, *N.* Les apôtres, dans les passages cités, écrivaient en rapport avec la doctrine de la foi qu'ils avaient prêchée aux églises qu'ils avaient fondées; et, en la supposant, ces formules font évidemment allusion au Père, au Fils et au Saint-Esprit qu'ils avaient prêchés, et au nom desquels ils avaient initié les fidèles. Car, si on n'admet pas ce principe, ces locutions deviennent complètement inintelligibles; une fois admis, elles sont faciles à comprendre (1); ces passages sont donc autant de preuves irréfragables de la foi enseignée par les apôtres, et, par suite, de notre dogme.

I. *Inst.* Les divines Ecritures contiennent encore des traces de ce dogme, que ne doit pas passer sous silence un interprète candide; mais 1. il faut les expliquer en partie à l'aide de certains principes philosophiques, juifs et platoniciens, qui, à leur air grossier, indiquent qu'ils datent d'avant le christianisme. 2. Il faut aussi en partie tenir compte de la déférence respectueuse qu'avaient pour leur divin Maître les auteurs des livres saints; comme aussi de l'opinion que Jésus avait de sa dignité de Messie; comme aussi qu'ils écrivirent et qu'ils retracèrent les récits des faits de Jésus et ses paroles d'une manière mythique, et que la plupart avaient cours déjà depuis longtemps (Luc, I, 1), et qu'ils le firent chacun selon son caractère, sa manière de juger, et la connaissance qu'il en avait (2).

Rép. 1. *N. A.* Ce n'est pas par les principes philosophiques, soit juifs, soit platoniciens ou aristotéliciens, qu'il faut interpréter la révélation divine ou les vérités révélées de Dieu, c'est par la tradition, par l'interprétation de l'Eglise, qui est le fon-

ils ne peuvent pas détourner le sens, ils invoquent les mythes comme leur dernière planche de salut dans le naufrage.

(1) En effet, il y est expressément fait mention (I Cor., XII, 4-6) des trois personnes; il y est dit le même Esprit, le même Seigneur, le même Dieu auteur de la division des grâces. Si les Corinthiens n'avaient pas connu le mystère de la sainte Trinité, si l'Apôtre ne le leur eût point annoncé, ces paroles n'eussent point eu de sens; mais, dans cette hypothèse, l'Apôtre pouvait faire allusion à cette formule de la foi, avec la certitude d'être compris. Il en est de même (Rom., XV, 30) de ce que dit l'Apôtre : « Je vous » conjure, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité du » Saint-Esprit, de m'aider de vos prières auprès de Dieu, » où il est encore fait mention des trois personnes. On voit la même chose (Tit., III, 4-6) et dans les autres passages indiqués par notre adversaire, et où il est continuellement fait allusion à la croyance qu'ont les chrétiens à la Trinité des personnes et à l'unité de Dieu.

(2) Wegscheider, ibid, § 92.

dement et la colonne de la vérité, ainsi que nous le prouverons en son temps, qu'il faut les expliquer (1); autrement, il n'est pas de vérité dont on puisse être sûr. C'est là une invention un peu tardive des rationalistes, qui rejettent toute foi et toute révélation, et qui ont plus de déférence pour Cicéron, pour Tacite et pour les autres écrivains profanes que pour les écrivains sacrés, comme nous le verrons un peu plus tard. Nous nions en outre que l'on puisse appeler la doctrine des Juifs, extraite des livres saints, une doctrine philosophique; que les Juifs n'aient pas complètement ignoré le dogme de la Trinité, ou au moins qu'ils aient connu la pluralité des personnes en Dieu, c'est ce que nous insinuent plusieurs passages soit des saintes Écritures (2), soit de leurs propres livres (3). Quant aux principes philosophiques des platoniciens, je dis que non-seulement ils ne sont pas le principe de ce dogme, mais je soutiens que les hérétiques qui l'ont si témérairement attaqué, ou appartiennent à l'école platonicienne, ou au moins lui ont emprunté leurs systèmes (4).

(1) Traité de la vraie religion, IIe part., prop. 3.

(2) Il y a, dans l'Ancien-Testament, un nombre presque infini de textes où il est fait mention de la pluralité des personnes en Dieu, et surtout de la divinité du Verbe ou du Fils. Maran les a réunis et développés, ouvr. cit., liv. I, du chap. 1 au 17. Il est évident, d'après ce que contient le Nouveau-Testament, que les Juifs ont connu cette vérité. Car, lorsque l'Ange adressa la parole à la sainte Vierge, il parla du Fils de Dieu et du Saint-Esprit (Luc, I, 31 et suiv.). Il en fait autant (Matth., I, 20) adressant la parole à saint Joseph; saint Jean-Baptiste (Marc, I, 8), parlant du baptême qui doit être conféré par le Messie dans le Saint-Esprit, tient le même langage; on lit encore la même chose dans divers autres endroits, de manière que personne ne doit s'en étonner comme d'une chose nouvelle.

(3) Raymond Martini cite plusieurs passages des écrits des rabbins et des autres anciens écrivains juifs, où il est fait mention de la très-sainte Trinité, dont ils avaient connaissance (Déf. de la foi, avec les notes et les observations de Joseph Duvoisin, édit. de Carpzovius, Leipsig, 1687, p. 144, 396 et suiv.; 417 et 439 d'après les notes marginales de la première édit., Paris, 1651; Drach a mis cette vérité au-dessus de toute attaque, dans sa deuxième Lettre d'un rabbin converti, Paris, 1817, tout le premier chapitre. Il s'est trouvé plusieurs protestants modernes qui ont aussi brillamment élucidé cette question; cfr. E. W. Hengstenberg, Christologie de l'Ancien-Test., etc., Berlin, 1824, surtout pag. 216 et suiv.; il défend surtout cette vérité contre les hypothèses et les explications absurdes de Leclerc; Sack (qui a publié son *Comm. théol.*, Bonn, 1821); Pustkuchen (*Recherches sur l'histoire primitive de la Bible*, Hall., 1823); Rosenmuller (*Scholies sur la Genèse*); De Wette (Dogm., I, § 108); Ewald (*Gram.*, pag. 275); Koster (*Mélang. crit. et exég. sur Zacharie*); Gesenius (sur Isaïe, LXIII, 9), et un grand nombre d'autres. Mais nous parlerons encore et de cet auteur et de cette question.

(4) De tous les protestants, ou plutôt de tous les sociniens qui ont surtout

Rép. 2. *N.* 1. Car, autrement, il en serait fait de la véracité et de l'inspiration des saintes Ecritures. 2. Parce que les écrivains sacrés, guidés par une affection pieuse et pour donner leur assentiment à leur maître, eussent commis un mensonge grave et induit nécessairement en erreur l'univers entier, jusqu'à ce que fussent venus les rationalistes, à qui il était réservé de découvrir cette erreur. Tous le monde voit combien est absurde et impie cette assertion. 3. Parce qu'il est faux que les récits mythiques se fussent déjà fait jour au commencement de la prédication évangélique. Le texte de saint Luc, mis en avant, ne prouve point en effet cela (Luc, I). Ce texte, bien examiné, prouve le contraire; car, dit l'Evangéliste : « Comme » il en est plusieurs qui se sont appliqués à nous raconter avec » ordre ce qui s'est accompli parmi nous, tel que nous l'ont » rapporté ceux qui le virent dès le principe et qui furent les » ministres de la parole, j'ai cru devoir aussi, moi, etc. » Il nous apprend, par ces dernières paroles, que non-seulement il n'improuve pas ceux qui ont écrit le récit des actions de Jésus-Christ avant lui, mais qu'il veut en faire le récit, lui aussi, et marcher sur leurs traces, ce qu'il n'eût certainement pas fait s'il eût considéré leurs récits comme fabuleux et pleins de

attribué aux Pères de l'Eglise des premiers siècles, en particulier, d'être platoniciens dans ce sens, le premier par le rang, c'est Leclerc, comme on le voit dans sa Bibliothèque universelle, tom. X, pag. 181; Bibliothèque choisie, tom. XII, p. 213; Art critique, p. 11, § 2, c. 11, p. 536; Lett. crit., VIII, p. 268, et l'auteur du Platonisme découvert. Les rationalistes, comme un troupeau d'esclaves, ont marché sur leurs traces lorsqu'il s'est agi de la très-sainte Trinité; ils ne virent dans la divinité du Verbe qu'une invention platonicienne, et dans les Pères de l'Eglise qu'autant de platoniciens. Nous les énumérerons un peu plus tard. Nous allons, en attendant, citer le passage de Leclerc, où les protestants modernes ont puisé leurs idées. Voilà ce qu'écrit Leclerc, dans sa critique, I vol., p. 536 : « Comme les anciens chrétiens furent platoniciens » pendant plusieurs siècles, lorsqu'ils lisaient les Ecritures, pour en former » un système de religion chrétienne, ils confondaient leurs notions platoni- » ciennes avec leurs notions scripturaires ; et s'ils voulaient croire quelque » chose qui ne se lût pas dans l'Ecriture, ils l'en déduisirent, non pas en le » faisant découler d'une source unique, mais en le tirant à la fois et de Platon » et des prophètes. » L'auteur du *Platonisme découvert* souscrit à tout cela. Mais l'illustre P. Baltus a réfréné leur audace, dans son ouvr. intit. Défense des saints Pères accusés de platonisme, 1 vol. in-4°, Paris, 1711. Cet ouvrage est divisé en IV liv. Il démontre, dans le premier, que les Pères n'ont pas été élevés dans la philosophie platonicienne; qu'il est faux que cette doctrine ait fleuri dans l'Eglise pendant les premiers siècles; dans le II, que les Pères n'ont jamais suivi les inventions platoniciennes; dans le III, qu'ils ont rejeté, que même ils ont réfuté la doctrine de Platon dans tous ses points; dans le IV, il réfute les raisons qui ont porté quelques auteurs à les accuser de platonisme.

mythes (1). 4. Mais, quand même ils l'eussent fait, est-ce une raison pour que les écrivains sacrés les aient imités? O admirable dialectique des rationalistes (2)!

II. *Inst.* Les Ecritures, sous le voile de la Trinité, nous enseignent un autre type de doctrine étranger à ce dogme, mais qui est en rapport avec la saine raison, et qui nous prescrit 1. « de reconnaître un seul vrai Dieu, divinité parfaite et » absolue (Matth., XIX, 17 coll.; Marc, X, et Luc, XVIII, 19), » qui seule doit être adorée (Matth., IV, 10; Marc, XII, 29-» 30, coll. 34; Jean, IV, 23); qui est adoré par Jésus lui-» même (Matth., XXVI, 39 et 42; Luc, XXIII, 46; Jean, » XVII, 1 et suiv.); 2. et que Jésus-Christ, après avoir quitté » la terre, est simplement appelé homme (Act., II, 22, et » XVII, 31; Rom., V, 15; I Tim., II, 5; cf. I Cor., XV, » 21); qu'il faut le considérer comme l'envoyé de Dieu » (Matth., VII, 21; Jean, XVII, 3; cf. XI, 42), et que Jésus » lui-même se distingue de Dieu, qui l'envoie (Jean, XVII, 3, » et XX, 17 et 21); qu'il lui est de beaucoup inférieur (Matth., » XIX, 17, XX, 23; Luc, XXIII, 46; Jean, XIV, 28, et X, » 29 et suiv., XVII, 22 et 24; I Cor., III, 23, et XI, 3, XV, » 27, 28). » Suivons donc ce type plus pur de la doctrine..... Il est donc permis de ramener le dogme de la Trinité à cette

(1) Nous ne pensons pas qu'il faille souscrire à l'opinion de ceux qui pensent que par ces paroles saint Luc fait allusion aux écrits des hérétiques cérinthiens, basilidiens et autres, puisque ces écrits n'avaient pas encore parus; d'ailleurs, s'il se fût agi des hérétiques, saint Luc ne les eût pas si légèrement traités, et même il ne se fût pas pour ainsi dire inscrit parmi eux, disant : « J'ai cru devoir, etc. » Nous n'acquiescerons pas non plus au sentiment de Maldonat, qui prétend que saint Luc fait ici allusion aux évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, et cela pour plusieurs raisons, et entre autres parce qu'il accuse de négligence ceux dont il parle. Il faut par conséquent qu'il parle ici de ceux qui n'avaient appris ces événements que verbalement, et qui, partout guidés par leur audace, allaient jusqu'à les écrire, sans s'être donné la peine de s'en instruire minutieusement dès le commencement; il se compare à eux, non pas pour s'appuyer de leur exemple, mais bien pour prouver qu'il a un appui qu'ils n'avaient pas, comme le prouvent les paroles suivantes (v. 4) : « Pour vous, ayez la connaissance certaine de la vérité des » choses dont vous êtes instruits, » c'est-à-dire la vérité *inébranlable* : certitude que n'eût point eu Théophile, s'il eût accepté ces récits. Ces récits mythiques et fabuleux, réfléchis, que les rationalistes mettent en avant en s'appuyant de ce passage de saint Luc, ne sont qu'un pur mensonge de leur invention.

(2) Il est certain que saint Jean avait lu et avait approuvé les trois autres évangiles avant d'écrire le sien, comme en font foi Eusèbe, Hist. ecclés., liv. III, c. 24, édit. Valois; Clément d'Alex., cité par Eusèbe, liv. VI, c. 14; saint Jérôme, Hommes illust., c. 9, pour ne pas citer les Pères et les écrivains postérieurs qui l'attestent.

formule : « Dieu le Père s'est manifesté aux hommes en tant » qu'Esprit par Jésus-Christ (1). »

Rép. 1. *N. A.* Ce n'est pas le type, mais bien le dogme de la Trinité que nous enseignent les Ecritures, comme nous l'avons démontré dans nos preuves, et comme le démontrera plus clairement encore ce que nous dirons par la suite. Les passages sur l'unité de Dieu, cités par nos adversaires, ne combattent point ce dogme. Car le mystère de la très-sainte Trinité ne nous conduit point à la pluralité des dieux, il ne déroge point à la simplicité souveraine de Dieu, non plus qu'à sa perfection infinie professée par la religion chrétienne, contrairement à ce que paraît supposer notre adversaire. Comme il ne faut adorer qu'un seul Dieu, le Christ l'a honoré, l'a adoré, mais il ne l'a fait qu'en tant qu'homme. Toutes ces choses-là s'accordent parfaitement dans la doctrine catholique et ne présentent aucune difficulté.

Rép. 2. *D. A.* Il nous est enjoint de reconnaître Jésus-Christ et comme Dieu et comme homme en même temps, *C.* comme un pur homme et comme le simple envoyé de Dieu, *N.* Si notre adversaire a cité les passages de l'Ecriture où le Christ est appelé un simple homme, il le dit, pourquoi passe-t-il sous silence ceux où il est appelé Dieu et Fils de Dieu, et ils sont

(1) C'est encore ce que dit Wegscheider, § 93; nous ferons observer les deux avertissements qu'il donne; voici ses paroles : « Il faut traiter avec indulgence les deux choses suivantes, soit l'opinion sur ce dogme, pourvu » qu'elle n'énerve pas la vertu, comme aussi ceux qui enseignent en public » doivent parler de cette doctrine avec la plus *grande réserve,* afin de ne pas » surcharger la conscience des chrétiens par une trop grande intelligence » (voyez avec quelle impudence insupportable ils parlent de conscience, et » ils n'en ont pas; ils osent dire qu'ils sont *plus intelligents,* comme si tous » ceux qui ont cru au dogme de la Trinité, depuis Jésus-Christ, et qui l'ont » défendu, n'eussent été que des enfants, comparés à eux!), ou de peur de » blesser la religion des faibles. » Tous ces timides insensés ont la confiance d'avoir dit le dernier mot sur ce sujet! Aussi voici ce que dit Schleiermacher, dans son ouvr. intit. Foi chrétienne, vol. II, pag. 694 : « La nature de la » chose elle-même veut que comme la doctrine de la Trinité est depuis plus » longtemps immuable dans ses acceptions actuelles, il s'est fait que ceux » qui n'ont pas pu la concilier avec les imperfections et les difficultés de » certaines formules, l'ont complètement rejetée, bien qu'ils ne manquent pas » absolument de cette piété qui constitue le chrétien. Aussi devons-nous bien » prendre garde de ne pas rejeter, comme hérétique et antichrétien, tout ce » qui est antitrinitaire. Mais plus nous le voyons se développer, plus nous » devons nous appliquer à examiner attentivement les explications de l'Eglise » sur ce point; et, à moins que nous nous y soyons préparés nous-mêmes, » nous laisserons à la postérité, après avoir renoncé à l'antiquité, le libre » soin de réformer les choses qui conviennent à l'état présent des idées. »

presque sans nombre? S'il énumère les passages où le Christ se distigue de Dieu, c'est-à-dire du Père, pourquoi n'énumère-t-il pas aussi ceux où il dit qu'il n'est qu'un avec le Père (Jean, X, 30, et XVII, 11 et 22), où il confesse qu'il est dans le Père, et que le Père est en lui (ibid., X, 38, XIV, 10, 20, XVII, 21)? C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre que Dieu l'envoie, car il est envoyé comme sortant du Père (Jean, XVI, 28), comme procédant du Père ou de Dieu (ibid., VIII, 42, VII, 29); c'est dans ce sens qu'il est le Fils unique du Père (Jean, I, 14), qu'il est dans le sein du Père (ibid., 18), qu'il s'attribue un pouvoir égal à celui du Père (Jean, V, 17, 18 et 26); qu'il était dans les cieux lorsqu'il parlait sur la terre (Jean, III, 13); qu'enfin il s'est dit *de beaucoup inférieur à Dieu, qui l'a envoyé* (cette interprétation, toutefois, est celle de nos adversaires; elle ne se trouve pas dans l'Écriture); il l'a dit, mais c'est toutefois en se reconnaissant égal au Père (Jean, V, 18), et en se disant Dieu (ibid., X, 30, coll. 33). Nous expliquerons ces textes en son lieu. Ici, en attendant, perce la mauvaise foi des rationalistes, qui, pour appuyer leurs supercheries et les défendre, dissimulent ce qui leur est opposé, ou mettent toute pudeur de côté, ne craignant pas d'accuser les écrivains sacrés de complaisance, d'ignorance (1), de contradiction ou de dissension, et autres blasphèmes de ce genre (2).

Il est naturel de rejeter les conséquences impies qu'on tire des faussetés que nous venons d'énumérer, soit celle du type d'une doctrine chrétienne plus pure qu'il faut entendre par antiphrase, savoir, de la doctrine chrétienne, soit de la formule du dogme de la Trinité, qui n'est que la formule du dogme antitrinitaire, dont l'antiquité ne nous fournit aucune trace avant les sociniens, si toutefois on en excepte les hérésies

(1) Nous en citerons pour exemple ce que dit Bœhme, dans son ouvr. intit. Religion chrétienne tirée de ses origines, Hall, 1827, 2e édit., savoir : que les écrivains sacrés, en raison de l'ignorance qui régnait de leur temps, n'eurent pas la science et la notion exacte des idées et des choses qu'ils exprimaient. C'est aussi le sentiment de Wegscheider, Œuvres posthumes, I, p. 137 et suiv.; de Munscher, Histoire des dogmes, v. I, p. 416 et suiv.; de Ammon, Biblioth. théol., p. 192 et suiv.; idem, Opuscules théologiques, Gott., 1803; Comment. I sur les sources et le sens du Prologue de Jean l'Evangeliste; idem, Somme théologique chrét., p. 105 et suiv.; Stahl a émis plusieurs mensonges sur l'accord des écrivains sacrés, surtout de saint Paul, avec la doctrine de Philon; voy. Eichhorn, Bibl. litt., IV, 826 et suiv., etc. Il semble que tous ces écrivains-là se disputent la palme de l'impiété.

(2) Nous en citerons plusieurs exemples dans le cours de ce traité.

affreuses des ébionites, de Paul de Samosate et de Photin, qui avaient entièrement disparues jusqu'à ce que ces nouveaux gnostiques soient venus les tirer de la poussière où elles dormaient du sommeil de la mort. Ils accusent les apôtres et les évangélistes de complaisance, d'erreur et d'ignorance, afin de renverser la révélation surnaturelle et divine, et d'y substituer leurs propres lumières, comme étant et plus pures et plus parfaites.

II. *Obj.* 1. Le même Jésus-Christ tient au Père le langage suivant (Jean, XVII, 3) : « La vie éternelle consiste en ce » qu'ils vous connaissent, vous, le seul Dieu véritable, et qu'ils » connaissent Jésus-Christ, que vous avez envoyé. » Voici l'argument que Crellius tire de ces paroles : « Le Dieu véri- » table dont parle ici Jésus-Christ, c'est le Dieu souverain; » or, d'après les paroles de Jésus-Christ, c'est le Père seul; » donc les autres personnes ne sont pas le Dieu souverain. » C'est aussi ce qu'enseignent les paroles suivantes de l'Apôtre (I Cor., VIII, 5 et suiv.) : « Car, bien qu'il y en ait qui soient » appelés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre (il y a en » vérité un grand nombre de dieux et de seigneurs), pour » nous, il n'y a qu'un seul Dieu le Père, d'où vient tout ce qui » existe, et nous sommes en lui; il n'y a qu'un seul Seigneur » Jésus-Christ, par qui tout existe, et nous existons par lui. » Paul, expliquant ici quel est ce seul Dieu, dit simplement qu'il est le Père, et il ne dit pas que le Père est le Fils et le Saint-Esprit. Or, il était impossible que Paul, devant expliquer quel était ce seul Dieu, n'eût fait mention que du Père, sans parler des autres personnes, si le Père n'eût pas été ce seul Dieu, mais qu'il eût aussi renfermé le Fils et le Saint-Esprit (1). Donc :

Rép. 1. *N. Maj.* Car l'expression *seul* ne désigne pas le sujet, mais bien l'attribut, de même que l'expression *vrai,* tel que l'exige la construction du texte grec : « Pour qu'ils sachent » que vous êtes le seul Dieu véritable. » Aussi Jésus-Christ n'exclut-il par là de l'union de la divinité que les faux dieux

(1) Les ariens avaient fait cette objection bien longtemps auparavant, et les Pères l'avaient aussi parfaitement résolue, surtout saint Hilaire, de la Trin., liv. IV, V et IX; saint Ambroise, de la Foi, liv. V, chap. 3; saint Epiphane, Hér. LXIX; saint Grég. Naz., Disc. IV, théol.; saint Basile, cont. Eunomius, liv. V; saint Cyrille d'Al., Trésor, liv. X, chap. 6; saint August., de la Trinité, liv. VI, c. 9, etc. Elle fut remise sur le tapis par les sociniens, surtout par Crellius, *d'Un seul Dieu Père,* liv. I, sect. 1.

et les vaines idoles des païens, de sorte que le sens est celui-ci : La vie éternelle consiste à connaître un seul Dieu et l'incarnation de son Fils, savoir, de Jésus-Christ (1). Et Jésus-Christ, prêchant la divinité du Saint-Esprit, dit ailleurs quel est ce seul Dieu véritable. Que l'on se rappelle ici ce que nous avons dit dans les preuves.

Rép. 2. *N. Maj.* Expliquant, ou plutôt disant quel est ce Dieu unique, à l'exclusion des dieux des païens, *C.* à l'exclusion des personnes divines, *N.* C'est l'explication qu'exige l'opinion de saint Paul, bien qu'il ne nomme expressément que le Père. L'Apôtre établit, en effet, une antithèse entre les dieux et les seigneurs qu'honoraient les païens, et le Dieu et le Seigneur qu'honoraient les chrétiens; et comme ils les considéraient comme des dieux et des seigneurs, l'Apôtre, en leur opposant un seul Seigneur Jésus-Christ, prouve clairement qu'il n'exclut pas Jésus-Christ de la divinité. Si Crellius voulait insister sur ces paroles : Un seul Dieu Père, comme si elles excluaient le Fils de la divinité, il devrait aussi insister sur ces autres : Un seul Seigneur Jésus-Christ, qui excluraient aussi le Père de la domination, ce qui est absurde. Aussi Crellius, au lieu de ruiner la doctrine catholique par ses discussions, réduit-il la sienne à néant. Je *nie* aussi la *Min.*, parce que saint Paul s'est exprimé de la sorte pour plusieurs raisons qu'énumère Pétau (2).

Il faut, en troisième lieu, expliquer de la même manière ce que dit Crellius sur le passage suivant de saint Paul (Eph., IV, 6) : « Un seul Dieu, père de tous, qui étend sa providence » sur tous et en tous, qui est en nous tous; » il avait en effet dit un peu plus haut : « Un seul Seigneur, une seule foi, un « seul baptême. » Or, Crellius reconnaît que le Seigneur dont il s'agit ici c'est Jésus-Christ; ce qui fait qu'il faut faire à ce texte la réponse qui a été faite au précédent. La raison est la même (3).

(1) Maldonat a amplement développé ce passage, et il prouve invinciblement que ces paroles ne font qu'exclure les idoles des païens de la divinité. C'est aussi ce que fait Pétau, de la Trinité, liv. III, c. 1; il y dit plusieurs choses dignes de remarque. Voy. aussi Maran, ouvr. cit., liv. I, part. 2, ch. 21, §§ 1 et 2.

(2) Pass. cit., §§ 4 et suiv.; item, Maran, pass. cit., § 3.

(3) Saint Jean Chrysostôme fait observer, Hom. XX, sur le 1 Cor., num. 3, édit. des Bénéd., que Paul n'a pas voulu appeler Jésus-Christ Dieu dans ce passage, ni le Père Seigneur, de peur que quand les Corinthiens entendraient

PROPOSITION II.

Il y a trois personnes réellement distinctes dans la seule essence divine.

On le prouve spécialement par le chapitre V, 7 (I saint Jean), parce qu'il est authentique et vrai (1).

Nous avons largement prouvé la vérité catholique du mystère de la très-sainte Trinité, dans la proposition précédente, à l'aide des livres saints; nous l'avons fait sans avoir recours au texte célèbre de saint Jean, I, V, 7 : « Il y en a trois qui rendent » témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, » et ces trois ne sont qu'un seul (2); » ce qui prouve que la vérité que nous défendons ne dépend pas de cette surpreuve. Nous eussions pu, en outre, laisser les professeurs d'Ecriture sainte discuter et prouver cette question; cependant, de peur qu'il ne vienne à l'esprit de quelqu'un que c'est par crainte de la difficulté que nous ne l'avons pas entrepris, volontiers nous allons le faire, surtout parce que les modernes rationalistes et les membres des sociétés bibliques disent avec confiance, après les efforts tentés par Michaëlis et Griesbach sur la Bible, que la cause est tranchée (3).

ces mots : Dieu et Dieu, Seigneur et Seigneur, ils ne soupçonnassent plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, et qu'ils ne tombassent dans l'ancienne superstition, qui admettait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs. S'il ne fait point mention du Saint-Esprit, c'est aussi pour la même raison.

(1) Cette proposition peut être regardée comme un appendice de la proposition précédente; comme elle est plus étendue, on pourra s'en servir au besoin.

(2) Mais le verset 8, qui, dans plusieurs manuscrits, précède le verset 7, comme le prouve Sabatier, anc. Ital., est conçu en ces termes : « Il y en a » trois qui rendent témoignage sur la terre, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces » trois n'en font qu'un. »

(3) Voici ce que Cellérier dit de ce verset, dans son ouvrage intitulé : Essai d'une introduction critique au Nouveau.-Test., Genève, 1823, p. 483 : « On a » beaucoup discuté sur l'authenticité du fameux passage des trois témoins » célestes, *I Jean, V*, 7; il ne vaut plus la peine maintenant de revenir sur » ce sujet, qui est décidé depuis longtemps aux yeux de tous ceux qui croient » à la critique et qui l'étudient. Je me contenterai de renvoyer ceux qui dé- » sireraient des détails à Michaëlis, et surtout à Griesbach. » Et il écrit, entre autre chose, en note (1) : « Ce passage est démontré faux par toutes les règles » de la critique et par toutes les conséquences qu'elle a pu tirer des faits re- » cueillis à ce sujet. Cela est tellement clair, que si la critique trompe dans ce » cas-ci, elle peut, elle doit tromper toujours; il faut alors, de toute néces- » sité, oublier les faits, jeter au feu les manuscrits, et abandonner la science,

Il nous faut donc ici faire deux choses : I) c'est de prouver la vérité de l'assertion de saint Jean : II) c'est de prouver ou plutôt de confirmer la doctrine catholique que nous défendons en ce moment par ce texte.

Mais nous ferons observer que, pour atteindre ce but, nous sommes obligés de nous écarter de la voie suivie jusqu'à ce jour, et cela, parce qu'on a admis ou proclamé (c'est ce qu'ils se plaisent à dire) dans le criticisme biblique le principe des *familles*, ou, comme ils l'appellent, le principe *des recensions* (1), d'où découle le canon ou la loi suivante : Les textes manuscrits, pris en particulier, ne constituent point un témoin; il ne faut les considérer que comme des instruments qui conduisent à la foi de la vérité de ce témoin ou autographe, qu'ils représentent ; aussi, et c'est une conséquence rigoureuse de ce principe, ne faut-il pas compter les manuscrits, mais bien les classer (2).

Pour nous, le principe des *familles* admis, quoiqu'il soit

» qui n'est plus qu'une chimère. » Le langage de Wegscheider n'est pas moins audacieux, ouvr. cit., § 80 : « On ne peut plus maintenant en appeler à ce » texte (1 Jér, V, 7), considéré autrefois comme classique ; car il est démontré, » et par les preuves internes et par les preuves externes, qu'il est sup- » posé. » Et voilà ce qu'il dit dans la note (*a*) : « Voyez ce que Griesbach a » écrit après Millius, Welstenin, Semler et les autres, sur Matthieu ; il traite » clairement et au long de ce passage dans l'appendice de son édition du » Nouveau-Testament (Diss. sur le pass. de saint Jean, I, V, 7), ils semblent » avoir épuisé la question. » Comme cet auteur renvoie à Millius comme aux autres écrivains signalés précédemment, qui oserait douter qu'ils ne rejettent ce passage comme une interpellation ? Millius, toutefois, le défend fortement. Mais les rationalistes n'éprouvent aucun scrupule à mentir.

(1) Bengel est, de tous les protestants, le premier qui ait découvert la conformité qui existe, dans les divers manuscrits, entre les diverses manières de lire le texte ; et il en a réduit les pièces *instrumenta* en deux classes, l'asiatique et l'africaine, où il a établi le principe critique des familles. Mais ce principe n'a été proclamé qu'après la publication des *recensions* de Griesbach, et on en a compté *trois* familles. Ce principe enfin a été perfectionné par deux catholiques ; par Hug, professeur à l'université de Fribourg, et par Scholz, son disciple, professeur à l'université de Bonn ; ils ont proclamé l'existence de *quatre familles*, auxquelles ils rapportent toutes les pièces connues jusqu'à ce jour. Cfr. Cellérier, ouvr. cit., sect. 4, Histoire du texte.

(2) Les autres ne formulent pas tout-à-fait ce canon de la même manière ; les témoignages en faveur d'une variante n'ont pas, disent-ils, la force individuelle ou de valeur indépendante de la collection ou de la famille à laquelle ils se rapportent ; et la leçon doit se définir non pas par le nombre des autorités distinctes, mais par le poids de la recension ou l'autorité de cette recension. Le mot *leçon* indique la manière de lire, et on appelle *variantes* les diversités fautives ou altérées, qui se trouvent dans les éditions ou manuscrits, ou les éditions même du texte, données par les Pères.

fort incertain, est très-faible dans plusieurs de ses parties (1), nous établissons deux choses : la première, c'est que ce principe des familles contribue d'une manière merveilleuse à établir *la vérité* de ce verset; c'est ensuite que ce principe nous fournit une raison plus probable de l'omission qui se trouve dans quelques familles.

Ce principe des familles une fois établi, il faut préférer aux autres familles celle qui l'emporte en ancienneté, en dignité et en autorité. Mais telle est la famille qui nous a transmis, par laquelle a été conservé le verset en question.

Cette famille est la famille africaine (2). Mais, avant d'aller plus loin, il faut établir, il faut prouver le fait de l'existence de cette famille, dont les témoins les plus précieux sont les Pères de l'Eglise les plus anciens, tels que Tertullien (3), saint Cyprien (4), Marc de Célédensis (5), saint Fulgence (6), Victor de Vite (7), les quarante évêques, tous d'Afrique, qui présentèrent, de concert avec Eugène, évêque de Carthage, une confession de foi à Huneric (8), et enfin Cé-

(1) On n'est pas encore fixé sur le *nombre* des familles, sur leur *origine*, leur *patrie*, les *textes* de chacune d'elles..... Aussi Scholz, dans son Nouv.-Test. grec, contredit-il non-seulement Griesbach, mais encore son professeur Hug, ainsi que nous le verrons plus bas. On lit, Bibl. univ. de Genève, tom. XX, p. 112 : « Ce système ingénieux a des parties très-faibles. »

(2) La famille dont nous traitons ici ne doit pas se confondre avec les deux familles africaines, ou plutôt égyptiennes, qu'admet Scholz, dont l'une répond à la famille d'*Alexandrie*, et l'autre à la famille *occidentale* de Griesbach.

(3) Cont. Prax., c. 31.

(4) Lett. à Jubajan, édit. des Bénéd., Paris, 1726, Lett. LXXIII, p. 133, comme aussi liv. de l'Unité de l'Eglise, p. 195 et 196.

(5) Exposition de la foi, adressée à saint Cyrille, parmi les Œuvres de saint Jérôme, édit. de Vallarsius, tit. XII, c. 3, vers la fin, on lit : « Et ces trois » sont un; il n'y a qu'une divinité, qu'une puissance et qu'un royaume. » Il faut y ajouter Marc Victorin d'Afrique, dans ses Hymnes, surtout hymne III, Biblioth. des petits Pères de Galland, tom. VIII.

(6) Livre de la Trinité, adressé au notaire Félix, c. 4, comme aussi Réponses à Arius, rép. à la Xe obj., vers la fin; il y cite avec éloge le texte de saint Cyprien, tiré du liv. de l'Unit. de l'Egl., et dans le liv. Pour la foi catholique, contre Pinta, num. 8, édit. de Paris, 1684. Et si saint Fulgence n'est pas l'auteur du livre contre Pinta, comme il en est plusieurs qui le prétendent, nous avons un nouvel interprète africain de ce texte.

(7) De la Trinité liv. I et liv. VII; nous citerons le texte plus bas.

(8) De la Persée. des Vandales, liv. III, p. 54, édit. Ruinart, Paris, 1694; voici ce qu'on y lit : « Nous nous appuyons, pour prouver que la divinité » du Saint-Esprit est la même que celle du Père et du Fils, sur le témoignage » de l'évangéliste saint Jean, car il dit : Il y en a trois qui rendent témoi- » gnage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ils ne font qu'un. »

réalis (1). C'est à cette famille que Maxime le Confesseur, Euchère, Phæbade, Idace Clarus et l'autre Idace, et un grand nombre d'autres empruntèrent ce témoignage. Il faut maintenant y ajouter le manuscrit de l'ouvrage qui a pour titre *Speculum*, que l'on croit être l'œuvre de saint Augustin, et que l'on a récemment découvert dans la bibliothèque Sessorienne; ce manuscrit est très-ancien; on le croit du VII[e] siècle; il provient pareillement de l'Afrique (2). Or, non-seulement ces écrivains doivent être considérés comme des auteurs africains ou appartenant à l'église d'Afrique, mais il faut plutôt les considérer comme les témoins de l'expression et du texte d'une grande famille critique qui ne saurait être révoquée en doute, et qui est tout-à-fait distincte des autres.

L'existence de cette famille établie, il nous reste à voir quelle est sa valeur comparativement aux autres familles, soit asiatiques, soit orientales, soit occidentales, savoir, d'Alexandrie ou de Constantinople. Pour atteindre ce but, nous ferons remarquer que la version latine originale représente le véritable texte africain, et que cette version a d'abord été faite en Afrique, même avant que parût la version italique, ou plutôt la modification de cette même version, qui a d'abord été perfectionnée en Afrique. Il est constant que la langue grecque fut en usage et en Afrique et dans presque toute l'Eglise romaine pendant les trois premiers siècles (3), et que, par con-

(1) Tel Bengel.

(2) C'est ce que confirme l'illustre card. Wiseman, liv. sur la Controv. du texte de saint Jean, I, V, 7, etc., Rome 1835; il y éclaircit ce manuscrit, il y dit plusieurs choses propres à établir notre famille africaine, et il y soumet l'ancienne version italique à la nouvelle critique, p. 1 et 3.

(3) Tous ou presque tous les écrivains qui ont vécu dans l'Église romaine, pendant les trois premiers siècles, ont écrit en grec, tels que saint Clément de Rome, Hermas, Justin, Modeste, Irénée, Caïus, Astérius, Urbain, Hippolyte de Porto, Félix I, etc. Tous les critiques admettent unanimement que saint Marc écrivit en grec, à Rome, son évangile; l'Apôtre écrivit en grec aux Romains; saint Ignace écrivit en grec; c'est en grec qu'ont été écrites les œuvres attribuées à saint Clément. Aussi, non-seulement les Romains de grande famille, mais encore tous ceux qui faisaient le commerce, qui occupaient les fonctions publiques, qui cultivaient les lettres, savaient le grec, à quelques exceptions près; des Grecs enseignaient les sciences à Rome; chaque maison avait des serviteurs qui savaient le grec; les Romains écrivaient une foule de choses en grec dans leurs livres, dans leurs commentaires, dans leurs registres domestiques, ce qui fait que Juvénal en conserve le souvenir, satire VI, v. 187 et suiv., édit. Turin, 1830 : « ..... Tout s'écrit en grec, et » cela, parce qu'il est plus honteux pour nous de ne pas savoir cette langue » que le latin. C'est dans cette langue que les nôtres expriment leurs craintes, » leur colère, leur joie, leurs soucis, tous les secrets de leur âme. »

séquent, les Romains s'occupèrent peu de perfectionner la version latine; il est constant aussi que les premiers Pères de l'église d'Occident écrivirent en grec. Dans l'église d'Afrique, au contraire, ils écrivirent en latin, sans exception; de là Tertullien est le plus ancien des Pères latins dont les ouvrages soient venus jusqu'à nous; il fut suivi de près par saint Cyprien, Minucius Félix, Commodianus, Arnobe (1). Mais Tertullien, de l'aveu de I.-M.-A. Scholz, s'accorde presque toujours avec le texte d'une ancienne version (2). Donc cette ancienne version existait dès avant Tertullien. Et il y a un grand nombre de preuves internes très-fortes qui prouvent que la version latine est originaire d'Afrique : tels sont les nombreux archaïsmes, ou, s'il m'est permis d'employer cette expression, d'*africanismes,* dont fourmille cette version, et qui ne se rencontrent que dans les auteurs africains (3). Eichhorn est le premier qui soupçonna l'origine africaine de la version latine; mais il n'était conduit en ceci que par une simple conjecture. Maintenant, après un mûr examen, il est presque impossible de le révoquer en doute.

Ceci posé, voici comment nous raisonnons : La première version latine des saintes Ecritures vient d'Afrique, et elle s'étendit de là, avec quelques modifications, aux autres églises d'Occident; elle fut d'abord en grand usage en Italie : aussi fut-elle appelée *italique* (4). Les Pères et les écrivains d'Afrique, comme aussi les manuscrits que l'on a récemment découverts, sont autant de preuves de l'origine de la version latine, ou du corps et de la famille africaine, qui nous donne le

(1) Saint Jerôme, des Hommes illustres, c. 53, s'exprime en ces termes : « Le prêtre Tertullien vient enfin maintenant le premier parmi les Latins, » après Victor et Apollonius (tom. II, édit. Vallarsius). »

(2) Nouv.-Test. grec, vol. I, Leips., 1830, Prolég., c. 8, p. 155.

(3) Wiseman, pass. cit., de la page 50 à la page 55, et encore de la page 55 à la 67.

(4) Saint Augustin est le seul des anciens qui parle de cette version *italique,* liv. II *de la Doct. chrét.,* c. 15; voici ses paroles : « De toutes ces interpré» tations, il faut préférer l'*italique,* comme étant plus exacte et pour la pensée » et pour les termes. » Que si quelqu'un prétend que la version africaine diffère de cette version *italique,* non-seulement par les *recensions* et les modifications accidentelles, mais encore par son origine, je le veux bien, cela ne l'empêche pas de venir à l'appui de notre thèse, puisque cette version latine a d'abord été faite à Rome, et que c'est de Rome que l'ont reçue les Africains. Millius a soutenu que la version latine n'a été faite que sous saint Pie I, qui occupa la chaire de Pierre de l'an 127 à l'an 142 de l'ère vulgaire, Prolég., p. 41, édit. d'Oxf., 1707.

type primitif d'après lequel elle a été faite. Mais comme il est démontré que c'est de l'Eglise de Rome que l'Afrique a reçu la foi, de même que les Ecritures (1), il s'ensuit que la collection ou famille africaine représente le type primitif de l'Ecriture grecque telle que la posséda primitivement l'Eglise de Rome.

La version latine qui, d'après ce qui vient d'être dit, est antérieure à Tertullien, remonte au moins au IIe siècle; ou, ce qui revient au même, la collection ou famille africaine, et par conséquent son type primitif, est antérieur à toutes les autres collections ou familles, soit orientales soit occidentales, qui, quel que soit le système admis par les critiques de la Bible, ne remontent pas au-delà du IVe, ou, au maximum, du IIIe siècle, et par conséquent elle appartient à la plus illustre et à la première des Eglises, c'est-à-dfre à l'Eglise de Rome. Donc la famille africaine l'emporte sur toutes les autres familles dont les pièces sont bien plus récentes, et par son ancienneté et par sa dignité. Mais cette famille, ce type contient, d'après ce qui vient d'être dit, notre verset. Donc ce fameux principe des familles, naguère mis en avant, loin d'infirmer la vérité et l'authenticité de notre verset, ne fait au contraire que l'établir d'une manière merveilleuse.

Il nous reste maintenant à établir la seconde partie de notre assertion, savoir, que la raison la plus probable de cette omission, qui existe dans certaines familles, découle du même principe. Quelle que soit l'hypothèse que l'on admette sur l'origine des trois ou quatre familles, soit que ce soit celle de Griesbach, qui les désigne par les noms des pays où furent d'abord faites ces recensions, savoir, la famille occidentale d'Alexandrie ou de Constantinople (2), soit celle de Hug, qui les désigne par les noms des auteurs, car il compte, outre la Vulgate grecque, celle d'Hésychius, de Lucien et d'Origène; soit enfin celle de Scholz, qui nie l'existence de toute espèce de recension des Ecritures dans l'Eglise pendant les quinze premiers siècles (3), il faut toujours enfin en venir à quelque type pri-

(1) Tertullien, des Prescript., c. 36; saint Augustin, Abrégé des conf. de Carth., comme aussi : d'Un seul Baptême; Lettre d'Innocent I à Decentius, évêque d'Eugub., citée par Constant.

(2) C'est ce que confirme le Comment. crit. de J.-Jacq. Griesbach sur le texte grec du Nouveau-Testament, particule II, Iena, 1811; Mélanges sur les recensions des anciens textes du Nouveau-Testament, § 11, p. 40 et suiv.

(3) Ouv. cit., c. 4, Proleg., p. 25 et suiv. Il s'y écarte du principe qu'il a posé ailleurs sur les recensions et les quatre familles, car il n'en reconnaît

mitif représenté par ces familles. Mais rien ne s'oppose à ce que l'on admette hypothétiquement que ce texte primitif n'ait été frauduleusement vicié par les hérétiques, surtout les ébionites et les cérinthiens (1), ou que peut-être il n'ait été omis parce que les deux versets avaient la même terminaison et commençaient pour ainsi dire aussi par les mêmes mots, ce qui fait supposer que les libraires ou copistes ont pu facilement se tromper, comme nous voyons plusieurs exemples de ce genre (2). Mais comme les autres versions, telles que l'ancienne version syriaque et la version Peschito (3), et toutes

que deux : celle de Constantinople, qui est la plus pure, et celle d'Alexandrie, qui a été altérée et interpolée par les grammairiens. Il confesse que les premiers manuscrits de celle de Constantinople ont péri, et que les interpolations se sont faites pendant les deux premiers siècles.

(1) Germonius, des Anciens hérétiques corrupteurs des livres ecclésiastiques, Paris, 1713, part. I, chap. 5 et suiv.

(2) De Rubéis cite plusieurs exemples de ce genre, Diss. sur les trois témoins célestes, c. 13, § 2. Nous n'en citerons ici qu'un ou deux exemples. Martène, Discours de l'auteur des Epîtres canoniques, fait observer, en parlant du livre de Josué, c. 21, que, d'après la division des versets de la Vulgate, ces paroles : « Les quatre villes avec leurs faubourgs ou villes suburbicaires, » qui se lisent v. 35, 36 et 37, ont fourni aux libraires l'occasion de les omettre. Ainsi, voilà ce qu'écrit Vallarsius, tom. X des Œuvres de saint Jérôme, contenant la seconde partie de la Bibliothèque divine, dans une note sur le v. 7, dont il est ici question : « Dans un manuscrit de la bibliothèque des chanoines de Vérone, qu'ils appellent *des Anciens livres,* et qui est écrit presque en entier en lettres, dites *majuscules,* ce qui est une autre preuve de son antiquité, il n'existe aucune distinction de chapitres et de versets; ce ne sont pas les témoignages célestes, objet de tant de discussions, qui y manquent, ce sont les témoignages terrestres ou ce premier verset : *Il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre,* etc. Mais je pense que c'est ici une nouvelle preuve qui établit complètement que cette erreur doit être attribuée à la précipitation des libraires, qui les expose souvent à en faire autant; c'est aussi à cette même précipitation que doit être attribuée l'omission des témoignages célestes, si les premiers se trouvent dans certains manuscrits. » Il confirme cette assertion par un exemple tiré d'un manuscrit du monastère de Cavensis, dont il sera question plus bas, et où le verset 4 est écrit comme il suit: « Parce que tout ce qui est né de Dieu vainc le monde, notre foi, » et où sont omises les paroles suivantes : « Et c'est là la victoire qui triomphe du monde; » il en est sans doute ainsi parce que le dernier verset finit par ces mots : *vainc le monde;* mais Bengel prétend que les anciens ont omis le verset 7 à dessein, et à cause du secret. Cfr. *Appareil critique,* du même, § 25 sur ce passage.

(3) La version Peschito est plus pure. Voy. la Bible polyglotte de Walton, de même que Cellérier, ouv. cit., sect. 8, § 1, Versions syriaques. Quant à la version arménienne, c'est une chose douteuse; voyez Bengel, passage cité, § 22; on le trouve dans l'édition commune, et il a été omis dans la dernière édition publiée à Venise, Zohrabi, an. 1835; Galbonus, chanoine régulier, dans son ouvrage intit. Conciliation de l'église arménienne avec l'Eglise romaine, Rome, 1650, tom. I, cite les actes des conciles d'Aije et d'Aden, tenus en 1307, et écrits en arménien; or, les versets 7 et 8 sont relatés dans

celles qui sont bien postérieures à celles-ci, telle que la version syriaque *Philoxène*, l'éthiopienne, et la version arabe découlent de cette même source altérée, voilà pourquoi elles ne contiennent pas ce verset.

Au reste, comme il est à peu près prouvé maintenant, d'après ce qui vient d'être dit, que la version appelée *italique* est la même, quant à la substance, que l'ancienne Vulgate, qui est d'origine africaine, malgré quelques légères modifications, ceci nous prouve comment il se fait que notre verset se trouve dans la plupart des manuscrits latins et manque dans les autres (1). Les manuscrits qui ont été faits sur le type commun d'Asie, d'Alexandrie, de Constantinople ne le contiennent pas, et ceux qui ont été pris sur la même famille africaine l'ont conservé; nous apprenons encore par là pourquoi saint Augustin et quelques anciens Pères latins n'ont pas parlé de ce verset, bien qu'ils le connussent (2); la raison, c'est que saint

ces actes, p. 461 et 478; plusieurs schismatiques assistèrent à ces conciles, et pourtant personne ne réclama contre les versets en question.

(1) Voici ce qu'écrit Horinc. de Bukentop, de la Vulgate, p. 307 : « Ce » septième verset se lit soit dans l'épître du dimanche dit *in albis*, soit dans » le huitième répons des dimanches à partir de la très-sainte Trinité jusqu'à » l'Avent; on le trouve aussi dans les meilleurs et les plus anciens manuscrits » de la Vulgate, de sorte qu'il ne manque que dans un très-petit nombre. » C'est aussi ce que confesse Richard Simon, qui a enlevé aux protestants la gloire de rejeter ce verset, car voici ce qu'il écrit dans son Histoire critique du Nouveau-Testament, Rotterdam, 1699, part. II, chap. 9 : « Pour ce qui est » de l'auteur du *Correctorium* de la Sorbonne, il n'est pas surprenant qu'il » l'ait lu dans son édition latine avec le passage dont il est question, puisqu'il » ne peut avoir compilé son ouvrage que vers le dixième siècle. Or, il est » certain qu'en ce temps-là il y avait peu d'exemplaires latins du Nouveau- » Testament où la préface (*ou prologue sous le nom de saint Jérôme*) et ce » passage ne se trouvassent, puisqu'on les avait insérés dès le temps de » Charlemagne. » On doit ajouter à cela tous les manuscrits que Cassiodore compulsa avec tant de soin au sixième siècle; il compulsa surtout les plus parfaits, et ce fut par ce moyen qu'il composa ses *Notes sur les Épîtres et les Actes des apôtres, et sur l'Apocalypse*; voici ce qu'on y lit : « Trois choses » rendent témoignage de cela sur la terre; ce sont l'eau, le sang et l'Esprit, » et il est écrit qu'elles se sont accomplies dans la passion du Seigneur; et, » dans le ciel, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font tous trois qu'un seul » Dieu. » C'est aussi ce que confirme le marquis Scipion Maffei, dans sa Préface, p. 43 et 125, édit. de Florence, 1721.

(2) Saint Jérôme dit, dans ses Hommes illustres, que les ouvrages de Tertullien sont connus d'un grand nombre, et de ceux de saint Cyprien, qu'ils sont *plus clairs que le soleil*; aussi n'en donne-t-il point le catalogue. Il lit donc la citation du v. 7 dans leurs ouvrages. Ainsi, saint Augustin cite contre Crescent le livre de l'*Unité de l'Église de saint Cyprien*, liv. II, c. 33, et la lettre à Jubajan; il cite même les paroles qui précèdent et qui suivent cette allegation, *ces trois ne font qu'un*, et il la refute dans son livre *du Baptême*

Augustin, quoique africain, ne se servait pas de la collection ou version africaine, mais bien de l'*italique,* comme on le voit par ses citations (1), ce qui doit *a fortiori* se dire des autres. Notre verset, au contraire, se trouve dans celle d'Espagne, comme on le voit par le manuscrit de Séville écrit en lettres gothiques sur la version de saint Jérôme (2).

Si à cela nous ajoutons les autorités dites *individuelles, anomales* ou *sans nom,* les manuscrits ou textes qui n'appartiennent à aucune famille, soit grecs, soit latins; si nous y joignons toutes les autorités consultées par Cassiodore pour composer ces collections (3), celles dont parle l'ancien auteur du prologue publié sous le nom de saint Jérôme (4); enfin, tous les manuscrits grecs qui existent encore et qui contiennent ce verset, l'usage public et de la plus haute anti-

contre les donatistes, liv. IV, c. 4. Ces Pères ont donc nécessairement vu ce verset : « Ils ne font tous trois qu'un. » C'est ce que confirme Bengel, pass. cit., § 20, où il établit que saint Augustin se servait ordinairement de la *recension italique,* où le v. 7 ne se trouve pas; que c'est pour cela qu'il l'a omis dans ses discussions, et que cependant, comme il l'avait lu dans la version africaine, il a hésité, et qu'il y fait certainement allusion, soit liv. III, *Contre Maximin,* c. 22, où il y propose une interprétation allégorique, soit encore à l'occasion de l'Esprit, de l'eau et du sang de l'ép. I, saint Jean.

(1) Wiseman, lett. cit., p. 28 et suiv. C'est ce qui est clair, d'après les Confess., liv. III, c. 5, édit. Bénéd., tom. I, p. 91-7; item, liv. IV, c. 13, p. 118, liv. VI, c. 4, p. 122, c. 11, p. 129; item, liv. IX, c. 4, p. 160 et suiv.; Contre les lettres de Pétilien, liv. II, ch. 6, tom. VIII, p. 219, etc. Mais il suffit de parcourir les citations de l'Ecriture dans chaque volume.

(2) C'est ce que confirme Joseph Bianchini, Défense des Ecritures canoniques de la Vulgate, édition latine, 1 vol. in-folio, Rome, 1740, p. 203; voy. ibid., Préface de Christophe Palomares sur l'exemplaire gothique, p. 49 et suiv.

(3) Nous avons cité un peu plus haut les paroles des Collections de Cassiodore.

(4) L'auteur de ce prologue paraît, de l'avis des savants, avoir vécu au VIIIe siècle; voici ce qu'il dit : « Si les interprètes fidèles les avaient relatées » dans la langue latine telles qu'ils les avaient énoncées, elles n'eussent pas été » équivoques pour le lecteur, et les expressions ne se combattraient pas, sur- » tout dans le passage de la première épître de saint Jean, où il est question » de l'unité de la Trinité. Nous voyons encore que les interprètes infidèles se » sont écartés de la vérité de la foi, ne rapportant, dans leur édition, que les » noms des trois choses suivantes, c'est-à-dire de l'eau, du sang et de l'Esprit, » omettant le témoignage du Père, du Verbe et de l'Esprit, qui corroborent » surtout la foi catholique, et qui prouvent l'unité de la substance divine du » Père, du Fils et du Saint-Esprit. » On pourrait ici faire plusieurs observations critiques que nous omettrons, pour ne pas être trop long. C'est ce que confirme l'édition de Vallarsius, Œuvres de saint Jér., tom. X, p. 1057, note (*a*), de même que l'édit. des Œuvres du même doct. par les Bénéd., tom. I, p. 1670 et suiv.

quité du même verset dans l'une et l'autre église, la leçon vulgate pareillement de l'une et l'autre église latine et grecque; si on y ajoute les allusions manifestes qu'y ont faites les Pères les plus anciens des deux églises (1), il s'ensuit que tant s'en faut qu'il en soit fait, comme le crient à son de trompe les rationalistes, de l'authénticité de ce verset, qu'au contraire elle est clairement établie par la seule critique elle-même. J'ai dit par la seule critique elle-même, car ce n'est pas *elle* qui est la véritable gardienne de la Bible, mais bien l'*Eglise* catholique.

On peut encore ajouter, pour confirmer ce que nous venons de dire, une foule de preuves internes; mais, pour ne pas nous laisser entraîner trop loin, nous n'en citerons que quelques-unes. Et 1. c'est la concordance de ce verset avec ce que le même saint Jean écrit ailleurs, tel que lorsqu'il appelle le Fils *Verbe* (Jean, I, et Apoc., XIX, 13); lorsqu'il rapporte les témoignages du Père et du Verbe incarné (Jean, VIII, 26, et I, 23). 2. La relation nécessaire qui existe entre l'un et l'autre verset, le septième et le huitième, comme le prouvent ces paroles, *sur la terre*, qui se lisent v. 8, et qui expriment une relation nécessaire avec celles-ci, *dans le ciel*, qui se lisent v. 7 (2). 3. Le verset 7 retranché, il n'y a plus de raison pour que cette clause existe v. 8 : « Et ces trois ne sont qu'un, ou sont un » seul, » comme il est écrit dans le grec, soit qu'on les entende du Saint-Esprit, de l'eau et du sang, soit de l'esprit qu'exhala Jésus-Christ en mourant, et de l'eau et du sang qui coulèrent de son côté; dans l'hypothèse qu'il y soit question des trois témoins célestes, elles ont au contraire une union parfaite. Et ces trois ne sont qu'un, c'est-à-dire les témoins terrestres n'en font aussi qu'un seul à leur manière par leur essence et leur nature, comme ayant le même poids et la même valeur (3). Saint Grégoire de Nazianze avait déjà observé avec justesse que saint Jean n'avait pas parfaitement suivi les règles de la grammaire v. 8 : « Il y en a trois qui rendent témoignage, et » ces trois n'en font qu'un, » puisque les expressions grecques *esprit*, *eau* et *sang* emportent le genre neutre (4); la comparaison que saint Jean avait commencée v. 7 l'a donc porté à

(1) C'est ce que confirme Bengel, ouv. cit., § 23.

(2) Voy. Maran, Divinité de Jésus-Christ, liv. 1, p. 2, c. 19, §§ 1 et suiv.

(3) Ibid., c. 18, §§ 2 et 3.

(4) Disc. XXXVII, n. 47, tom. I, œuv. édit., Paris, 1630; car les expressions grecques en question sont du genre neutre.

employer les mêmes expressions v. 8. 4. Ce verset a en outre une connexion nécessaire avec les versets 6, 9 et suiv.; car à quoi, autrement, se rapportent ces paroles du v. 9 : « Si nous » avons reçu le témoignage des hommes, le témoignage de » Dieu est plus grand encore, » si ce n'est au témoignage du Père, du Verbe et du Saint-Esprit, dont il est question v. 7? Le v. 6 contient un double témoignage, celui du Saint-Esprit et celui de l'eau et du sang : « Voici celui qui vient par l'eau » et le sang, Jésus-Christ; il ne vient pas dans l'eau seule- » ment, mais dans l'eau et le sang, et c'est l'Esprit qui l'at- » teste, etc. » Il y a ici une distinction manifeste entre le témoignage de l'Esprit-Saint et celui de l'eau et du sang. Mais, en admettant le v. 7, qui explique le témoignage du Saint-Esprit joint au Père et au Fils, de même que le v. 8 contient l'explication du témoignage de l'eau et du sang, tout est clair; mais en retranchant le v. 7, où le témoignage de l'Esprit-Saint disparaît entièrement, où il se confond avec le témoignage de l'eau et du sang, quoiqu'il ne soit pas dit qu'il ne fait qu'un avec eux, ce qui est pleinement absurde. Donc, s'il faut s'en tenir à cette règle posée par les critiques, que pour corriger la leçon d'un texte il faut conserver cette leçon lorsque toutes les parties en sont compactes et parfaitement unies, et qu'elles cesseraient de l'être si on y changeait quelque chose, il est hors de doute qu'il faut préférer, dans le cas présent, la leçon qui conserve le v. 7, comme le prouvent tous les arguments internes (1).

(1) C'est ce que confirme Maran, pass. cit. Nous ferons aussi observer qu'en retranchant ces paroles il y a un hiatus très-patent, pendant que la version supplée au hiatus du texte grec, chose que les critiques considèrent être d'un grand prix. C'est pour cette seule raison que l'on supplée aux hiatus des passages suivants (Matth., XVI, 2, 3; Luc, XXII, 43, 44; Jean, V, 3, 4, VII, 53, VIII, 11; Act., VIII, 37) du texte grec par la version latine, et parfois, dans d'autres passages, par la confrontation des autres versions, qui, dès que le texte est incertain, sont d'un grand secours pour le corriger. Aussi est-ce avec justice que Scholz a encouru les reproches de quelques critiques, parce que, dans son ouv. intit. Voyage critico-biblique en France, en Suisse, etc., Leipsig, 1823, il a exclu du nombre des moyens critiques les versions anciennes. C'est aussi ce que confirme la Bibliothèque universelle de Genève, 1823, tom. XXIV, art. Critique sacrée, pag. 354 et suiv. Il paraît cependant que l'auteur a tant soit peu modifié son opinion dans son édit. du Nouveau-Testament. Voy. Prolég., chap. 7, §§ 46 et suivants. Au reste, nous ferons observer, en faveur de notre famille africaine, que Tertullien sut le grec, et qu'il connut les copies ou extraits grecs, auxquels il en appelle, liv. des Prescriptions, c. 36, en ces termes : « Parcourez les Eglises apostoliques dans » lesquelles..... se récitent leurs écrits authentiques, etc. » Il faut, par con-

Donc, après avoir établi l'authenticité du texte de saint Jean par des preuves et extrinsèques et intrinsèques, il nous reste à prouver la seconde partie de notre assertion, savoir, que ce verset est un excellent *confirmatur* de la vérité catholique. C'est ce que nous allons faire le plus brièvement qu'il nous sera possible, soit directement, soit indirectement.

Si ce verset nous enseigne qu'il y a trois personnes qui n'ont qu'une seule et même essence, il confirme directement la vérité catholique sur le mystère de la sainte Trinité ; mais il en est évidemment ainsi, car saint Jean affirme clairement du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Il y en a trois qui rendent » témoignage. » Par conséquent, s'il y en a trois qui rendent témoignage, ou s'il y a trois témoins, donc ils sont distincts entre eux ; donc le Verbe et l'Esprit-Saint, qui s'unissent au Père pour rendre témoignage, ne sont pas deux puissances efficaces ou deux attributs, comme le prétendent les unitaires. Il est encore dit de ces témoins : « Et ces trois n'en font » qu'un ; » et ces paroles, de l'aveu de Leclerc, doivent être prises dans le même sens que celles-ci : « Le Père et Moi, nous » ne sommes qu'un. » Mais, par ces paroles, de l'aveu de tout le monde, Jésus-Christ établit une distinction entre le Père et lui ; donc ces autres paroles : « Et ces trois n'en font qu'un, » emportent aussi une distinction. Les paroles citées prouvent aussi l'unité d'essence dans les trois divines personnes ; et ce qui le démontre, c'est que si le Fils et le Saint-Esprit n'avaient pas une seule et même essence, et une seule et même nature, ils seraient à une distance infinie l'un et l'autre du Père ; mais on ne peut pas dire des choses infiniment distantes les unes des

séquent, tenir pour certain qu'il y a vu le verset de saint Jean ; aussi, dans son livre de la Monogamie, en appelle-t-il plus expressément au texte grec, disant : « Sachons donc que l'interversion innocente ou perfide des deux » syllabes fait que le texte ne contient pas ce que contenait le texte grec » authentique. » Nous concluons de là 1° qu'il a feuilleté les exemplaires grecs ; 2° qu'il a noté les dissonances qui existaient entre le texte et la version latine usuelle ; 3° que cette version est africaine, comme le prouvent les témoignages que nous avons cités dans le cours du chapitre, et que cependant celle que Tertullien critique ici était aussi en usage dans l'Église romaine. Ce qui confirme surtout notre opinion, c'est que le v. 7, dont il est ici question, se trouve dans le texte authentique grec ; c'est enfin que, dès le IIe siècle, toutes les éditions du texte authentique grec n'étaient pas exemptes de fautes. C'est ce que confirme Rigault, notes (*b*) (*c*) ; quant à Scholz, il semble confondre la recension d'*Afrique* avec la recension *italique*, qui pourtant sont parfaitement distinctes l'une de l'autre, comme nous l'avons dit, quoiqu'elles aient une source commune.

autres qu'elles ne font qu'un, comme on ne pourrait pas, sans se rendre coupable d'une impiété révoltante, dire de Dieu et de deux anges : « Et ces trois ne font qu'un. » Notre proposition est donc démontrée.

La manière d'agir des unitaires et des rationalistes le démontre aussi indirectement; en effet, si ce témoignage n'était pas d'un poids accablant contre eux, ils ne mettraient pas tant d'acharnement, ils n'auraient pas recours à tous les moyens pour en rejeter l'authenticité comme ils le font (1). Donc :

Objections.

I. *Obj.* contre la première partie. 1. L'argument déduit de la famille africaine repose sur une hypothèse toute gratuite; 2. car, jusqu'à ce jour, personne n'a encore reconnu cette nouvelle recension. 3. L'autorité de Tertullien est trop douteuse, car on ne sait pas encore si, dans le passage cité chap. XXV du liv. *Cont. Praxeas*, il fait allusion au v. 7, ou bien aux paroles suivantes de Jésus-Christ : « Le Père et Moi, » nous ne sommes qu'un, » comme le prouve la contexture même du discours, car il ajoute aussitôt : « Comme il a été dit, » le Père et Moi ne sommes qu'un. » 4. On n'est pas encore certain si saint Cyprien, soit dans sa *Lettre à Jubajan*, soit dans son livre *de l'Unité de l'Eglise*, cite le v. 7, ou s'il ne donne pas plutôt une interprétation allégorique du v. 8. 5. Comme les écrivains d'Afrique postérieurs à Tertullien et à saint Cyprien eurent pour eux la plus grande estime, ils acceptèrent d'abord cette allusion allégorique, puis ils en firent un nouveau verset. Donc cette nouvelle recension ou famille périt par le fondement. Donc :

Rép. 1. *N.* Car nous avons cité précédemment des docu-

(1) Les antitrinitaires prouvèrent autrefois qu'ils ne rougissaient pas d'admettre ce texte, comme le dit Bengel, pass. cit. Il en est aujourd'hui qui sont bien plus dédaigneux, et qui pensent faire un acte de prudence en s'en éloignant davantage. Plût à Dieu qu'il n'y eût pas de catholiques, surtout en Allemagne, qui, après le décret du concile de Trente qui ordonne de recevoir toutes les écritures que renferme l'édition vulgate, préfèrent marcher sur les traces des protestants! Il nous est vraiment pénible de comprendre Scholz dans ce nombre, lui qui a fait entièrement disparaître ce verset dans son II[e] volume du Nouveau-Testament grec. Mais on pouvait bien s'attendre à cela d'un homme qui a repoussé de son criticisme biblique les anciennes versions, ou qui du moins les a considérées comme de peu de valeur. Et cet auteur a montré plus d'audace en ce point que les protestants eux-mêmes.

ments, ou, comme ils les appellent, des pièces indubitables qui en établissent l'existence réelle.

Rép. 2, c'est-à-dire à la première preuve, *Tr.* Il ne s'agit ici, d'ailleurs, que de l'application du principe ; comme elle repose sur les mêmes éléments que ceux qui servent à établir les trois ou quatre familles insinuées d'abord, proclamées en premier lieu par Bengel, ensuite par le protestant Griesbach, et ensuite perfectionnées par les catholiques Hug et Scholz, ou il faut renoncer au principe des familles, ou, que les unitaires et les rationalistes le veuillent ou ne le veuillent pas, la collection africaine doit en faire partie, attendu, comme nous l'avons dit, qu'elle l'emporte sur les autres et par son antiquité, et par son intégrité, et par sa dignité ; elle est pour eux la massue d'Hercule (1).

Rép. 3. *N.* Car ce qui nous empêche d'admettre la conjecture de nos adversaires, c'est le but de Tertullien, qui consiste à démontrer que l'une des trois personnes, et surtout celle de l'Esprit-Saint, est de même substance que les autres personnes; pour le prouver, il cite le passage de saint Jean où il est dit : « Et ces trois ne sont qu'un; » passage qui ne se trouve nulle part ailleurs; c'est assurément dans ce sens que l'ont entendu les écrivains subséquents; ils emploient presque les mêmes

(1) Certes si, de l'aveu des critiques bibliques, les principales pièces d'une famille sont les manuscrits, les versions, les citations des Pères, les éditions critiques, les passages parallèles, la collection des variantes, etc., comme toutes ces choses-là concourent à établir la famille africaine, il est impossible de révoquer en doute son existence. En effet, nous avons une série de Pères africains, à partir de Tertullien, qui vivait à peine 80 ou 90 ans après la mort de saint Jean, jusqu'au Xe siècle ; nous avons des manuscrits très-anciens qui nous viennent de cette même église, tel, comme nous l'avons vu, que celui de la bibliothèque Sessorienne ou de Sainte-Croix de la ville de Jérusalem, qui provient de la bibliothèque Nonantulienne. Or, voici ce qui se lit dans ce manuscrit : « Il y en a aussi trois là qui rendent témoignage dans le ciel, le » Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois n'en font qu'un. » Nous avons aussi des Pères et des manuscrits qui ont emprunté ce texte pour leur propre usage à cette famille, tels sont tous ceux qui ne lui appartiennent pas, à strictement parler, mais qui pourtant la confirment merveilleusement, tels que les Pères d'Espagne, ceux des Gaules, ceux d'Italie, et les manuscrits latins sans noms et particuliers qui citent, dans les siècles suivants, le passage de saint Jean, et qui, de l'aveu de Rosenmuller, *sont les plus nombreux*; c'est aussi ce que confesse Griesbach lui-même, édit. cit., p. 640. Pour en exalter l'autorité, il s'appuie surtout sur les *variantes* des leçons qui existent aussi dans presque tous les mots de son texte grec, comme le prouve son édition. Il avoue aussi, dans ses notes sur le verset 25 de l'épître de saint Jude, qu'il est certains manuscrits où il manque quelques paroles, parce qu'elles commencent par les mêmes lettres; et cette raison milite en faveur du verset 7.

expressions que Tertullien, et ils citent notre passage (1). Et les paroles qu'il ajoute : « Comme il a été dit, le Père et Moi « ne sommes qu'un seul, » ne s'y opposent pas, car il n'a cité ces paroles que pour corroborer, ou plutôt pour faire connaître le sens de cette formule : « Ces trois n'en font qu'un, » puisque ces passages sont parallèles et que le texte évangélique est à la première personne, pendant que l'autre est à la troisième. Aussi, comme le fait observer Bengel, *plus Tertullien est court dans sa citation du texte de l'épître, plus il prouve que l'apophthegme est connu, est remarquable* (2).

Rép. 4. *N.* Il suffit, pour lever tous les doutes, de confronter les deux passages où le saint docteur fait mention de notre verset ou membre de phrase. Le premier se tire de la lettre à *Jubajan;* voici ce qu'il y dit : « S'il est devenu le temple de » Dieu, je demande de quel Dieu? Si c'est du Créateur, la chose » n'est pas possible, parce qu'il n'a pas cru en lui. Si c'est » du Christ, il n'a pas pu en être le temple, lui qui nie que le » Christ soit Dieu. Si c'est du Saint-Esprit, comme ils ne font » tous les trois qu'un, comment le Saint-Esprit peut-il lui » être favorable, parce qu'il est l'ennemi ou du Père ou du » Fils (3)? L'autre se lit dans son livre de l'Unité de l'Eglise;

(1) C'est aussi à ce texte que se rapporte le remarquable passage suivant de Tertullien (de la Pudicité, c. 21) : « Car l'Eglise, c'est proprement et surtout » l'Esprit-Saint, qui renferme la trinité d'un seul Dieu, Père, Fils et Saint- » Esprit. Il réunit cette Eglise que le Seigneur a placée dans les trois. Ce qui » fait que tout nombre qui a pour but cette foi est considéré comme l'Eglise » par celui qui l'a établie, qui l'a consacrée. » Voy. édit. Rigault, p. 574. Ainsi, saint Cyprien fait clairement allusion à ce passage de Tertullien dans l'un et l'autre des passages que nous avons cités; il l'appelait son maître, au témoignage de saint Jérôme, dans son Catalogue; c'est aussi ce que prouve l'ensemble des deux témoignages de saint Jean, X, et I Jean, V, 7. Et si Tertullien cite au passage indiqué le texte parallèle de saint Jean, X, 30, ce n'est pas pour confirmer, mais bien pour interpréter celui-ci : *Ces trois ne font qu'un,* qu'il le cite. Au reste, Scholz, *Proleg.*, p. 155, dit que Tertullien ne cite ce texte que de mémoire et quant au sens, sans le conserver dans toute son intégrité.

(2) Pass. cit. Voy. aussi Millius, sur ce passage de Tertullien, dans ses *Proleg. du Nouveau-Testament grec,* p. 60, édit. d'Oxford, 1707. Voici le texte complet de Tertullien : « Au reste, il prendra de moi, *dit-il,* comme j'ai pris » moi-même du Père. Le Père est uni au Fils, et le Fils au Saint-Esprit, de » telle façon qu'il y en a trois d'unis l'un à l'autre, et que ces trois n'en font » qu'un, non un seul; de même qu'il a été dit le Père et Moi ne sommes » qu'un, et cela, au point de vue de l'unité de substance, et non de l'unité » de nombre. » Edit. de Pamélius et de B. Rhénanius, Bâle, 1562.

(3) Lett. LXXIII, édit. Bénéd., Paris, 1726, p. 133.

en voici les propres expressions : « Le Seigneur dit : Le Père » et Moi ne faisons qu'un. Il est encore écrit du Père, du Fils » et du Saint-Esprit : Et ces trois n'en font qu'un. Et qui- » conque croit cette unité, qui vient de l'immutabilité divine, » qui est unie aux sacrements célestes, peut-il être retranché » de l'Eglise, peut-il en être séparé par le divorce des volontés » chancelantes (1)? » Il est évident, pour quiconque lit ce verset sans préjugé, que saint Cyprien y cite le v. 7, et qu'il n'y fait pas même de loin allusion au v. 8. Comme il dit en outre, de *l'immutabilité divine*, aux sacrements célestes, ne montre-t-il pas au doigt les paroles de saint Jean : « Il y en a » trois qui rendent témoignage dans le ciel; » et ces autres : » Si nous admettons le témoignage des hommes, celui de Dieu » n'est-il pas plus grand (2)? »

Rép. 5. *N*. Je nie l'assertion, et, de plus, je nie la supposition, savoir, que Tertullien et saint Cyprien aient fait allusion à ce que dit saint Jean (c. X), comme le prouve ce que nous avons dit. Certes, Tertullien et saint Cyprien n'étaient pas moins l'objet du respect des Pères italiens et gaulois que des africains. Il n'y a donc pas de raison de dire que Tertullien et saint Cyprien exercèrent une plus grande influence sur les écrivains d'Afrique que sur les autres; et s'ils ne citèrent pas

(1) Pag. 195, 196, édit. des Bénéd.

(2) Mais Millius fait observer (*Prolég.*, pass. cit.) que l'explication mystique des trois témoins terrestres, l'*eau*, l'*Esprit* et le *sang*, qui, d'après le sentiment des anciens, exprime la trinité des personnes, n'était point connue dans l'Eglise au temps de Tertullien, et qu'il n'en avait pas même été parlé avant l'an 428 de Jésus-Christ, époque où saint Augustin écrivit ses livres contre Maximin. C'est ce qu'il répète dans une longue note qu'il joint au texte du c. 5 de la I ép. de saint Jean, p. 743; après y avoir rapporté le texte de saint Fulgence, Réponse aux ariens, vers la fin, en voici les paroles : « Saint Jean » apôtre l'atteste en ces termes : Il y en a trois qui rendent témoignage dans le » ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et tous trois ne sont qu'un. C'est » aussi ce qu'atteste saint Cyprien, martyr, dans sa lettre sur l'Unité de l'Eglise, » disant, etc.; » il ajoute aussitôt : « Il ne faut pas faire attention à ce que dit » Facundus, lorsqu'il prétend que saint Cyprien a emprunté ces paroles » au v. 8; car, comment Facundus, qui vivait trois cents ans après le saint » martyr Cyprien, l'aurait-il mieux connu que saint Fulgence, qui vécut dans » un temps moins éloigné? Et, d'ailleurs, qui est-ce qui atteste qu'au temps » de saint Cyprien on entendait par ces mots l'*eau*, l'*esprit* et le *sang*, les » trois personnes de la sainte Trinité? » Certes, comme les Grecs n'avaient jamais lu ce v. 7, ils n'en donnèrent, en aucune circonstance, l'explication mystique; personne, chez les Latins non plus, je pense, pendant plus de cent ans, à partir de saint Cyprien, ne fait mention de ce sens spirituel. Mais on peut consulter sur ce point l'auteur lui-même, pass. cit., et *Prolég.*, p. 97, col. 1. Cependant Griesbach ne rougit pas d'y avoir recours.

cette particularité, c'est parce qu'ils se servaient de la version ou collection désignée comme s'en servit saint Augustin, qui, lui non plus, ne cita pas l'apophthegme de saint Jean (1). Si les écrivains d'Afrique le citèrent, la raison c'est qu'ils se servirent de la recension africaine; ce qui donne un nouveau poids à notre opinion, et ruine, détruit la conjecture et la conclusion de nos adversaires.

II. *Obj*. 1. Si la période ou membre de phrase de saint Jean se trouve dans la famille africaine, comment se fait-il qu'il ne se trouvait pas dans l'*italique,* puisque, d'après ce qui a été dit, ces deux familles découlaient de la même version originale? 2. Comment a-t-il pu se faire qu'il ne se trouvât ni dans les manuscrits grecs ni dans aucune autre famille? 3. N'est-il pas absurde de supposer que le type primitif que représentent les familles asiatiques et occidentales a été corrompu, et que les Pères ou les correcteurs des textes manuscrits, qui ont compilé les manuscrits dans l'une et l'autre église, n'aient pas soupçonné cette altération? ni Lucien, ni Hésychius, ni Origène, ni saint Jérôme? Donc :

Rép. 1. Ceci s'est fait, comme nous l'avons dit en parlant du type primitif des autres familles, soit par un effet du hasard, soit par la supercherie des hérétiques (2).

Rép. 2. Je *nie* la supposition, savoir, que cette période ne s'est jamais lue dans aucun des exemplaires grecs. Toutes les autorités qui n'ont pas de nom, ou les textes manuscrits qui

(1) Et si l'on soutient que l'ouvrage qui a pour titre Miroir, d'après le texte manuscrit de la bibliothèque Sessorienne ou Nonantulienne, est le véritable *Miroir* du saint docteur, comme semblent l'insinuer certaines circonstances; et s'il est différent des deux autres ouvrages du même nom, publiés par les Bénédictins dans l'appendice du tom. VI des Œuvres du saint docteur (comme l'indiquent les observations des mêmes éditeurs), il faudra, dès-lors, dire que saint Augustin s'est servi, dans ses ouvrages ordinaires, de la version *italique,* qui ne contenait pas le verset 7; mais que, comme il a composé son *Miroir* à la prière de Possidius, il s'est alors servi de la version africaine, où il se trouvait. Ceci est d'autant plus vraisemblable que Griesbach lui-même avoue qu'Origène s'est tantôt servi du texte occidental de saint Marc, et tantôt de la version d'Alexandrie; bien plus, que le même Origène ne s'est pas toujours servi du même texte du Nouveau-Testament. C'est ce qu'établit son *Comment. crit. sur le texte grec,* part. II, p. 30-37. Pourquoi saint Augustin n'aurait-il pas pu en faire autant? Quant à Facundus, nous ferons voir que s'il ne cite pas le v. 7, c'est qu'il a passé une grande partie de sa vie à Constantinople, et qu'il ne s'est pas servi de la version d'Afrique.

(2) Voy. Millius, pass. cit., pag. 747; il observe en outre que c'est à peine s'il a pu collationner les textes manuscrits pendant cette période de persécution.

n'appartiennent à aucune famille, prouvent le contraire, et Scholz en énumère un très-grand nombre (1).

Rép. 3. *N.* Comme l'évidence historique du fait est constante, il suffit, pour rendre compte du silence des autres documents, d'une raison probable. Or, comme celle que nous avons donnée repose sur des exemples et des documents, pourquoi pousser plus loin nos recherches, puisque ce que nous avons dit suffit à établir notre assertion. Il faut donc retrancher saint Jérôme du nombre de ceux qu'on nous oppose, puisqu'il a cité le v. 7, comme le prouve sa Bibliothèque sacrée, édit. de Vallarsius, et le texte gothique que nous avons cité plus haut. Peut-être par la suite s'en trouvera-t-il d'autres (2).

(1) Voy. l'ouv. cit., *Prolég.*, c. 6. Qu'il nous suffise de citer ici le manuscrit de Chypre, que Scholz lui-même, après un sérieux examen, n'a pu rattacher à aucune des familles connues; tout ce qu'il peut faire, c'est de penser qu'il peut se rattacher soit à la famille de Constantinople, soit à celle d'Alexandrie. Voy. encore ce qu'attestent *ses Essais critiques sur l'histoire du texte*, Heidelberg, 1826, diss. 2; voy. Biblioth. univ. de Genève, tom. XX, p. 109 et suiv., 1822.

(2) Nous citerons ici les paroles de Bengel; il écrit, pass. cit., § 28 : « Les » anciens documents grecs de ce texte, si on met de côté ceux que nous » avons réunis à grande peine, § 23, nous n'en voyons encore aucun; nous » ne craignons pas de nous tromper en disant qu'on en découvrira plus tard » un certain nombre; l'Histoire de la leçon du mot χωρίς, (Hébr., II, 9), que » cela plaise ou ne plaise pas, revient parfaitement ici. Saint Jérôme la cite, » mais l'éditeur de saint Jérôme, Erasme, ne l'a pas insérée dans ses notes » sur le Nouveau-Testament; on est aussi parvenu à découvrir que les Pères » grecs en avaient fait mention ; maintenant enfin un manuscrit grec est venu » se joindre à tout cela, peut-être s'en trouvera-t-il plusieurs autres. Qu'est-ce » qui empêche qu'il en soit de même pour le texte de saint Jean, car il n'est » pas certain que les Pères, qui en étaient plus rapprochés que les interprètes » latins, ne l'aient pas connu? » Pour en citer un autre exemple, il est de notoriété publique que Leclerc et ses imitateurs, qui sont nombreux parmi les modernes exégètes protestants Semler, Morus, Hænstemus, Bretschneider, etc., qui tronquent l'Ecriture au gré de leurs désirs, qui la rejettent, l'effacent, la bouleversent, l'admettent, comme en ayant le droit absolu, mettant de côté l'autorité de l'Eglise, rejetèrent, appuyés, disaient-ils, sur d'excellentes raison extrinsèques, l'histoire de la femme adultère, rapportée dans saint Jean (VIII, 1 et suiv.). Maintenant ils l'admettent, ces exégètes bibliques, s'appuyant sur de nouveaux documents, surtout sur le texte manuscrit de Chypre, dont nous avons cité plus haut les expressions, et qui contient tout ce texte. On peut en dire autant de l'histoire de la piscine probatique (Jean, V, 4). Millius s'imaginait que ce verset n'appartenait point au texte (*Prolég.*, § 433), et qu'il y avait peut-être été transporté de l'Evangile des Hébreux; c'était aussi l'opinion de la foule de ses disciples; maintenant on admet aussi ce verset comme appartenant réellement au texte, et il se trouve dans ce même manuscrit. C'est ce que confirme la Biblioth. univers. de Genève, pass. cit., p. 118. Il faut en dire autant d'une foule d'autres passages entièrement rejetés ou considérés seulement comme douteux, tels que celui

III. *Obj.* La raison que l'on tire des preuves intrinsèques au moins est nulle. Car elle repose surtout 1. sur la connexion et la relation des deux versets, et précisément de ces mots, *sur la terre;* mais tout le monde sait aujourd'hui que les familles des textes manuscrits les excluent, ce qui fait que les nouvelles éditions grecques du Nouveau-Testament mettent entre parenthèse tous les mots qui suivent ceux-ci : *Il y en a trois qui rendent témoignage,* v. 8, jusqu'à ces autres : *L'Esprit,* etc.; de sorte qu'il faut lire ainsi qu'il suit le texte tout entier : « Il » y en a trois qui rendent témoignage, l'Esprit, l'eau et le » sang, et ces trois sont un, ou sont en un, » d'après les concordances des versions syriaques, les versions arabes de la Polyglotte et d'Erpenius, et la version éthiopienne (1). 2. Elle repose sur ces mots : « Si nous admettons le témoignage des » hommes, le témoignage de Dieu est plus grand encore; » mais si on examine attentivement ces paroles, elles n'expriment cette relation qu'avec les paroles qui se lisent v. 6 : « Et c'est » l'Esprit qui atteste que Jésus-Christ est la vérité; » ou, comme le portent d'autres leçons, *et l'Esprit est vérité* (2); ou, si on le veut encore, elles expriment une relation avec le v. 8, où, comme le pensent un grand nombre de critiques, l'*Esprit saint* y est nominativement désigné. Comme ce sont là les principaux arguments internes, les autres croulent d'eux-mêmes. Donc :

Rép. N. A. Car celles que nous avons citées emportent avec elles la période tout entière. Quant à ce qui est dans la première preuve, nous confessons que les audacieux critiques modernes, de leur autorité privée, mettent entre parenthèse les paroles citées; mais nous ne savons pas de quel droit ils le font (3). Au reste, Bengel cite des manuscrits où ne se trouve

de saint Marc, XVI, 9 et suiv., et de plusieurs autres que nous passerons sous silence pour ne pas être trop longs, et que, d'après les règles de critique admises par eux, il faudrait rejeter, comme plusieurs les rejettent en effet.

(1) Voy. la Polyglotte de Walton.

(2) Ibid. La version éthiopienne, toutefois, ne présente pas le même sens que la Vulgate latine. Walton cite, dans ses variantes sur le Nouveau-Testament, IX, un manuscrit où se lit le mot *Christus*. C'est ce que confirme le tom. IV, à l'occasion duquel Sabatier en cite d'autres.

(3) Mais en ce point encore les protestants n'ont pas le mérite de l'invention, puisque Richard Simon, dans son Histoire critique du Nouveau-Testament, part. XI, c. 9, p. 110, édit. de Rotterdam, 1690, l'avait déjà insinué; il s'y plaint que Robert Etienne ait mis, dans son édition, une parenthèse après les mots ἐν τῷ οὐρανῷ, pendant que, d'après lui, il aurait dû la mettre immé-

pas le v. 7, et où pourtant se lisent ces mots, *sur la terre;* il en cite d'autres où ne se trouvent pas les mots *dans le ciel et sur la terre,* bien qu'ils renferment les deux versets tout entiers, ces mots exceptés (1). Il est plusieurs textes manuscrits qui manquent de ces mots du v. 8, *et ces trois ne sont qu'un*, ou *sont en un seul.* Millius pense que les correcteurs des textes manuscrits ont retranché, comme superflus, des textes qui ne contiennent pas les trois témoins célestes, ces mots *sur la terre* (2). Si les critiques de la Bible tenaient à ne pas se contredire, ils devraient ou rejeter les deux versets 7 et 8, ou les conserver tous deux tels qu'ils sont.

Rép. 2. *N.* Dans l'hypothèse de nos adversaires, le sens serait tronqué, mutilé; car l'apôtre saint Jean, en rappelant (v. 6) l'eau, le sang et l'Esprit, eût consacré le v. 8 tout entier au témoignage de l'eau, du sang et de l'Esprit, et il n'eût rien ajouté de l'Esprit-Saint, et pourtant il en conclurait quand même : « Si nous admettons le témoignage des hommes, le » témoignage de Dieu est plus grand encore; » et, ce qui est plus encore, s'étendant sur ce témoignage de Dieu, lorsqu'il ajoute : « Parce que c'est là le témoignage de Dieu, qui est plus » grand, parce qu'il a rendu témoignage de son Fils; » ceci est parfait, assurément, si l'on conserve le v. 8; mais, si on le

diatement avant les mots ἐν τῇ γῇ. Millius lui-même s'étonne d'une telle audace. Griesbach, dans son édition du Nouveau-Testament grec, a porté l'audace plus loin encore : il a supprimé purement et simplement ces mots, et ensuite, dès le début de sa diatribe, placé comme sur un trépied, il s'exprime en ces termes : « Ce que nous avons mis entre parenthèse (le texte » entier cité) lui est étranger; il faut, par conséquent, l'éliminer du texte » sacré. » Quel aplomb!

(1) D'après la récapitulation des variantes relatives aux versets 7 et 8, on voit qu'il est certains manuscrits latins, tels que ceux d'Erasme, de Hentenius, de Luc de Bruges, de Dorsché, qui, quoiqu'ils ne contiennent pas ce verset, contiennent néanmoins ces mots : *sur la terre.* Ces paroles ont été lues aussi par Facundus Hermian, liv. 1, Défense des trois chapitres, c. 3, p. 7, édit. Sirmond; le v. 8 y est répété deux fois : « Il y en a trois qui rendent » témoignage sur la terre, l'Esprit, etc.; » et encore : « Il y en a trois qui » témoignent sur la terre, l'Esprit, etc.; » Bède les a lus aussi, lui, Comment. sur ce passage : « Parce qu'il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre, » l'Esprit, etc.; » ni l'un ni l'autre exemplaire pourtant ne contenait le v. 7. L'auteur du Prologue sur les Épîtres canoniques déclare ne pas avoir lu non plus les mots *sur la terre et dans le ciel.* Le texte manuscrit de Schebornianus ne renferme pas les mots *sur la terre*, et il renferme ceux *dans le ciel.* Plusieurs manuscrits ne renferment pas les mots *et ces trois ne font qu'un*, et il en est plusieurs qui renferment ceux-ci : *Ils sont en nous*, ou même ces autres : *Ils ne font qu'un en Jésus-Christ*, etc. Voy. Sabatier, commentaire sur ce passage.

(2) Passage cité. Voy. aussi Maran, pass. cit.

retranche, il n'y a plus d'union. On saurait encore moins admettre l'autre subterfuge, qui consiste à dire qu'il est question du *Saint-Esprit* dans le v. 7, car ce n'est là que la leçon d'un petit nombre de manuscrits, et elle est exclue par le recensement des familles. Ajoutez à cela ce que nous avons dit dans les preuves, et on verra combien grande est la vérité de ces paroles de Bengel : « L'étroite union de ces versets compense » la pénurie des textes manuscrits (1). »

(1) Pass. cit., § 28. Ce que nous venons de dire prouve quelle mauvaise foi a poussé Georges Rosenmuller dans l'invention des preuves qu'il a accumulées contre l'authenticité de ce verset, lorsqu'il dit qu'on l'a vu pour la première fois dans la version *grecque* des actes du concile de Latran, tenu en 1215; qu'il ne se trouve pas dans les textes *latins* écrits avant le X[e] siècle; que les Pères *latins* ne l'ont pas cité, surtout lorsqu'ils auraient dû le citer, et qu'on avait le droit de s'y attendre; que Virgile de Tapse paraît être le premier qui en ait appelé aux témoins célestes sur la fin du V[e] siècle, bien que son allégation ne se rapporte à notre texte ni par les paroles ni par le sens, etc. Tout ceci renferme presque autant de mensonges que de paroles. Et 1° le concile de Latran parle du texte de saint Jean comme d'une chose connue alors de tout le monde : voici ses paroles : « De même qu'on lit dans l'épître » canonique de saint Jean: Parce qu'il y en a trois qui rendent témoignage, etc., » *et aussitôt il ajoute :* Et il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre » l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un, comme on le voit dans » certains textes manuscrits. » Ces dernières paroles se rapportent évidemment à la dernière clause des témoins célestes : *et ces trois sont un;* il est connu que saint Thomas lui-même a douté de leur authenticité. Or, d'après l'observation relative à la clause dont nous venons de parler, il est évident que la leçon des trois témoins célestes était très-connue en ce temps-là, d'autant mieux qu'il y eut un grand nombre de Grecs qui assistèrent au concile de Latran, et que pourtant ils ne firent là-dessus aucune observation. Voy. *Collect. des concil.,* Hardouin, tom. XI, p. 1. Ajoutez à cela l'auteur du Dialogue ou dissertation contre Arius, attribué à saint Athanase, et que l'on croit être de Maxime-le-Grand. Car, après être venu en Afrique et y avoir pris connaissance des manuscrits de la famille africaine, il y trouva notre texte; de retour en Orient, il en prit occasion d'écrire son Dialogue; mais, quel qu'en soit l'auteur, il est certainement très-ancien; vers la fin du n. 1-5, après avoir parlé du baptême, qui est compris dans la nomenclature des dons heureux faits aux fidèles : « Ajoutez à tout cela, dit-il, ce que dit saint Jean : » Et ces trois ne font qu'un. » On le voit parmi les œuvres de saint Athanase, édit des Bénéd., vol. III, p. 229. 2° Il est faux que, comme il le dit, les Pères *latins* n'aient pas cité ce texte; nous avons prouvé le contraire par les documents que nous avons cités. 3° Il est faux que Virgile de Tapse soit le premier qui en ait parlé clairement vers la fin du V[e] siècle, etc., comme le prouvent les témoignages que nous avons cités, et auxquels nous ajoutons Euchère, qui vécut en l'année 434, c'est-à-dire cinquante ans avant Virgile de Tapse, et qui écrit ce qui suit dans le livre des Formules de l'intelligence spirituelle, c. 11, n. 3 : « Le nombre ternaire, dans l'épître de saint Jean, se rapporte à » la Trinité; il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le » Verbe et le Saint-Esprit; et il y en a trois qui rendent témoignage sur la » terre, l'Esprit, l'eau et le sang. » Pouvait-il dire rien de plus clair? 4° Il est faux de dire que l'allégation de Virgile ne s'accorde avec notre texte ni quant aux mots ni quant au sens, car il dit (liv. I *de la Trinité*) : « De même

IV. *Obj.* contre la seconde partie de notre proposition. Quand même on admettrait que le verset de saint Jean est bien

» que dans cet exemple de la vérité, qui indique évidemment le nom des
» personnes divines et qui exprime tacitement le nom unique de la divinité,
» d'après les paroles suivantes de saint Jean (ép. I) : Il y en a trois qui
» rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et
» qui ne sont qu'un en Jésus-Christ, et cependant il n'y en a pas qu'un seul,
» parce qu'il y a en eux plusieurs personnes. » Il reste maintenant au lecteur à juger s'il s'accorde avec notre texte, et quant aux paroles, et quant au sens. Il cite encore le même témoignage vers la fin du même livre, en ajoutant le mot *saint* à celui d'*esprit;* et il le cite, dans le liv. VII, sans les mots *en Jésus-Christ;* il dit purement : « Il est écrit par saint Jean : *Et ces trois ne* « *sont qu'un* (*Biblioth. des Pères,* édit. de Lyon, t. VIII, p. 771 et suiv.). » O habiles critiques protestants! 5° Ce qu'il affirme des manuscrits latins antérieurs au Xe siècle est faux aussi. Nous avons prouvé le contraire par Richard Simon et les autres que nous avons cités ; et Griesbach ne le nie pas dans son édition du Nouveau-Testament, Lond., 1818, vol. II, p. 640. Nous y ajouterons le manuscrit récemment découvert dans le monastère bénédict. de Cavensi, entre Naples et Salerne, et que l'abbé de Rosan fait remonter à plus de mille ans. L'illustre cardinal Maï pense qu'il appartient au moins au VIIe siècle. Voici ce qu'on lit dans ce manuscrit : « Parce qu'il y en a trois
» qui rendent témoignage sur la terre, etc., et ces trois sont un en Jésus-
» Christ. Et il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le
» Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois ne sont qu'un. » C'est aussi ce qu'établit Wiseman, pass. cit., p. 10 et suiv. Scholz n'a pas vu ce manuscrit, non plus que celui de la bibliothèque Sessorienne. Cfr. *Proléq.*, §§ 44, 47. Mais Rosenmuller ne ment pas moins ouvertement lorsqu'il cite les preuves qui sont favorables à notre texte ; il supprime à dessein les arguments les plus positifs pour ne conserver que les plus faibles, et encore s'efforce-t-il de les atténuer. Il a enfin recours à ce lieu commun maintenant admis chez eux, savoir, à l'histoire de Hézélius, convaincu par Griesbach, et qui met fin à la discussion. Pour nous, nous leur accordons sans peine leurs Hezelius, leurs Griesbach, et leurs Semler, et leurs Eichhorn, etc. Ah! malheur à nous, si Jésus-Christ leur eût confié la garde de ses Ecritures! A peine en resterait-il quelques lambeaux d'intacts. Rosenmuller, toutefois, ne fait que citer les arguments de Griesbach; il n'en a même souvent cité que les propres paroles ; ce que nous venons de dire contre Rosenmuller s'applique donc aussi à Griesbach, en qui, de plus, perce la colère, qui fait qu'il entre en fureur contre Manuel Calecam, qu'il appelle un *méchant grec latinisant,* un *pseudo-grec;* et cela, parce qu'il s'est, à ses yeux, rendu coupable d'un double crime : 1° parce qu'il a montré au grand jour le v. 7, et 2° parce qu'il a vigoureusement combattu l'église grecque orthodoxe (savoir, l'église grecque *schismatique*), qui défendait la foi primitive de ses Pères (c'est-à-dire, comme nous le prouverons plus bas, qui s'écartait de la foi primitive de ses Pères), et qu'il s'est appliqué à lui opposer la primauté du pontife de Rome ; qu'il s'est efforcé de défendre le *filioque* que chantent les Latins et qu'ils ont ajouté au symbole de Nicée. Ce sont certes là des crimes graves, irrémissibles, aux yeux du tolérantisme protestant, qui, sans cela, était prêt à le proclamer un grand homme s'il eût favorisé le schisme et l'hérésie, et qu'il n'eût pas mis au jour ce verset, pour lequel ils ont tant d'aversion. On voit là un spécimen de la *modération* que font sonner si haut les protestants, et de la liberté dont ils usent pour rejeter comme il leur plaît les articles de foi ; car les premiers protestants confessaient avec l'Eglise catholique que le Saint-Esprit procède aussi du Fils.

authentique, il ne sert pas néanmoins à établir la distinction des personnes dans l'unité d'essence; en effet, 1. il ne dit pas que le Père, le Verbe et le Saint-Esprit sont un par essence, mais seulement qu'ils sont un en unité de témoignage, 2. tel que l'ont entendu les plus doctes interprètes. 3. C'est ce qui découle du contexte et de l'union intime des deux versets 7 et 8; et il est dit aussi de l'Esprit, de l'eau et du sang : *Et ces trois ne sont qu'un;* cependant, personne n'est assez insensé pour dire qu'ils ne sont qu'un par *essence :* ils ne sont qu'un par l'unité du témoignage seulement; il faut donc dire aussi des témoins célestes qu'ils ne font qu'un par l'unité du témoignage. Tel est à peu près le raisonnement de Leclerc.

Rép. N. A. Car autrement, ainsi que nous l'avons observé plus haut, les unitaires ne prendraient pas tant de peine pour nous ravir ce témoignage. La haine de la vérité seule fait qu'ils se donnent tant de peine; que l'on se rappelle ce que nous avons dit précédemment.

Rép. 1, quant à la première preuve, *N.* Car 1. il est absurde de dire que le Père, le Verbe et le Saint-Esprit soient considérés comme ne faisant qu'un pour rendre témoignage, s'il y a une distance infinie entre eux, comme elle existe réellement dans l'hypothèse des unitaires. Car le Père seul serait Dieu; quant au Verbe et au Saint-Esprit, ils ne seraient que des créatures ou des attributs efficients; de sorte qu'il serait aussi absurde de dire d'eux que de dire de Dieu et de deux anges attestant un fait : Et ces trois sont un.

2. Parce qu'on doit entendre ici ce témoignage du Père, du Verbe et du Saint-Esprit dans le même sens que l'on entend le témoignage du Père, du Verbe et du Saint-Esprit dont parle souvent saint Jean dans l'Evangile; mais (saint Jean, XV, 26, et XVI, 14) Jésus-Christ recommande le témoignage du Saint-Esprit, parce qu'il procède du Père, et parce qu'il recevra aussi quelque chose de lui, savoir, de l'unité de nature et d'essence avec le Père et le Fils; soit encore parce que son propre témoignage le recommande, en tant qu'il ne fait qu'un avec son Père, d'après ces paroles de saint Jean (X, 30) : « Le Père et » Moi ne sommes qu'un. » L'Apôtre n'a donc pas pu écrire, dans un autre sens, ces paroles : « Et ces trois ne sont qu'un. »

3. Parce qu'il insinue qu'il nous propose ici un grand mystère, tout en distinguant avec le plus grand soin trois personnes et en les unissant; il dit même, qui plus est, que toutes

trois elles ne sont qu'une; mais s'il n'y avait pas une seule et même essence dans les trois personnes, il eût été inutile de mettre tant de soin, de minutie à distinguer des choses qui le sont parfaitement; et il n'y aurait rien d'étonnant qu'elles s'accordassent toutes trois pour rendre témoignage. C'est pourquoi, sous quelque point de vue qu'on examine l'apophthegme de saint Jean, le seul sens qu'on puisse lui donner, c'est celui que lui a reconnu l'antiquité tout entière. Et tous les Pères qui l'ont cité s'en sont servis pour établir l'unité d'essence dans les trois personnes (1).

Rép. 2. *D*. C'est-à-dire Calvin et autres de même trempe, *C*. les autres, *N*.

Rép. 3. *D*. Il faut appliquer aux témoins célestes ce que l'on dit des témoins terrestres : *ils sont un*, quant au poids et à l'autorité du témoignage, relativement à ce qu'ils attestent, *C*. comme témoins entre eux, *N*. Savoir, que les témoins terrestres peuvent attester l'humanité de Jésus-Christ aussi puissamment que les témoins célestes sa divinité. Ajoutez à cela que, d'après ce que nous avons dit précédemment, il est dit, dans le texte grec, des témoins terrestres : *Et ces trois sont un*, ce qu'il ne dit pas des témoins célestes; et cette diversité de leçon indique qu'il y a une différence dans la nature des témoins entre eux (2).

Qu'il nous suffise d'avoir dit ce qui précède sur un sujet aussi important. Si Dieu nous le permet, nous ferons peut-être en son lieu une dissertation particulière sur ce sujet, et nous y développerons plus amplement les raisons que nous avons

(1) Comme Rosenmuller ne fait ici que réchauffer les arguments de Leclerc sur le consentement de la volonté, etc., il y ajoute de son propre fonds que, si cette explication pouvait être admise, elle est inconciliable avec le contexte et avec le conseil de l'Apôtre. Ce qu'avaient déjà observé quelques anciens, et que l'abbé Joachim, dans ses notes marginales de l'édition complute, a nié que les paroles du v. 7 : *Et ces trois sont un*, se rapportent à l'unité des personnes, et qu'il les rapporte à l'unité de consentement, et qu'il renvoie au v. 8, etc. Quant à ce qui concerne les notes marginales de l'édition complute, nous n'en nions pas l'existence ; mais il est faux que quelqu'un des anciens ait pensé que saint Jean parlait du consentement de la volonté, ou que ces paroles ne pouvaient pas se concilier avec le contexte et le conseil de l'Apôtre, car tous les anciens qui citent ce passage, quels qu'ils soient, s'en servent pour prouver l'unité d'essence dans les trois personnes. Nous défions les critiques bibliques et les rationalistes de nous en citer un seul qui les ait interprétées du consentement de la volonté, ou qui ait affirmé qu'elles sont inconciliables avec le contexte de l'Apôtre.

(2) Voy. Maran, ouv. cit. et pass. cit.

ici exprimées brièvement, comme l'exige la nature de ce travail.

PROPOSITION III.

L'unité de l'essence divine en trois personnes distinctes repose encore sur le sentiment traditionnel constant et perpétuel de l'Eglise.

La droite raison elle-même et une sage critique nous apprennent que la règle la plus sûre pour connaître le sens d'une loi ou d'un ancien écrivain, c'est l'usage qu'en ont fait et le sens dans lequel l'ont entendu les contemporains de l'auteur ou de la loi, ou ceux qui sont venus immédiatement après, surtout si les auteurs eux-mêmes leur ont dit que c'était bien là le sens dans lequel ils l'entendaient, et s'ils l'ont ensuite transmis à la postérité comme tel. Mais on établit, par les monuments les plus irréfragables, que le sens dans lequel Notre-Seigneur Jésus-Christ a entendu le mystère de la Trinité, dans lequel l'ont entendu les apôtres, qui l'ont prêché et qui l'ont annoncé au monde, est bien le même que celui dans lequel l'Eglise catholique l'entend; ces monuments partent des temps apostoliques et s'étendent jusqu'au martyr saint Justin, et de saint Justin jusqu'au concile de Nicée et au premier concile de Constantinople. Les unitaires et rationalistes confessent d'eux-mêmes que, depuis cette époque jusqu'à nos jours, la foi de l'Eglise sur ce point n'a pas changé.

Mais, afin d'éviter ici toute espèce de confusion, nous diviserons les documents qui se rapportent à cette croyance en diverses catégories; voilà comment nous les diviserons : 1. la pratique de l'Eglise et sa manière d'agir en ce point avec les novateurs; 2. les professions de foi de cette même Eglise; 3. les confessions des martyrs (1); 4. les hérétiques; 5. les Juifs et les païens; 6. les Pères pris chacun en particulier; 7. la manière de la combattre des sociniens et des rationalistes.

1. Quant à la pratique de l'Eglise sur ce point et à sa manière d'agir avec les novateurs, nous trouvons un document remarquable de la perpétuité de notre foi sur ce point, dans la formule du baptême qu'elle conférait au nom de la très-sainte Trinité. Jamais l'Eglise n'a eu la pensée de conférer le baptême

(1) Par confessions des martyrs, nous entendons ici la croyance qu'ils ont professée en ce point devant leurs persécuteurs et leurs bourreaux. N. T.

au nom du Père de tous, du Fils Messie, et de la puissance divine; et ce sens, que les modernes unitaires attribuent à la formule du baptême, sans en donner aucune preuve même plausible, n'a jamais été admis par l'Eglise; elle était même dans l'usage de se servir de la formule du baptême pour réfuter les sabelliens, qui confondaient les personnes divines (1). Un autre document qui nous démontre que cette croyance remonte aux temps apostoliques, c'est l'usage reçu dans l'Eglise dès les premiers siècles de réciter la doxologie suivante : *Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit* (2), par laquelle elle

(1) C'est ce que confirme saint Jean Chrysostôme, passage cité. Saint Justin martyr l'avait fait avant lui; voici ses paroles : « Car ils reçoivent alors le bain » dans l'eau, au nom du Père de tout ce qui existe, du Dieu Sauveur Notre- » Seigneur Jésus-Christ et du Saint-Esprit. » Et voici ce que dit Tertullien *contre Marcion,* liv. I, c. 28 : « Le baptême, *dit-il,* c'est la régénération de » l'homme; comment régénère-t-il, celui qui n'a pas engendré? Car il n'ap- » partient pas à celui qui n'a pas fait une première fois une chose de la » refaire. S'il confère le Saint-Esprit, comment conférera-t-il le Saint-Esprit, » celui qui n'a pas d'abord conféré l'âme? » Il est constant, d'après ce raisonnement, que Tertullien tenait pour certain, contre Marcion, que le Fils et le Saint-Esprit, au nom desquels on confère le baptême, sont Dieu, puisqu'il n'y a que celui-là seul qui puisse régénérer qui a créé une première fois. Mais ce qui coupe court à l'audace des rationalistes, c'est l'antique usage de l'Eglise primitive de conférer le baptême par une triple immersion en invoquant distinctement les trois personnes; c'est ce dont parlent les canons apostoliques les plus anciens, surtout le canon cinquantième. Cette triple immersion, que les Pères font descendre de la tradition apostolique, a été imaginée pour exprimer plus clairement la distinction des personnes, est enseignée aussi par Tertullien (liv. *contre Praxeas*, c. 27); voici en quels termes il le réfute : « Ordonnant en dernier lieu (Jésus-Christ) qu'ils les baptisassent » au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et non au nom d'un seul, » car nous ne les lavons pas seulement une fois, mais bien trois fois, au nom » des trois personnes. » C'est ce que confirme Guillaume Beveregius, notes sur le 50e canon apostolique, comme aussi *sur le Manusc.* des canons de l'Eglise primitive, liv. II, c. 9.

(2) Voy. saint Basile (liv. du Saint-Esprit, c. 29), qui nous assure que saint Grégoire de Néocésarée, surnommé le Thaumaturge, et Firmilien terminaient tous leurs discours ou leurs livres par cette doxologie ou glorification : « A Dieu le Père, et au Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, et au Saint- » Esprit, gloire et puissance dans les siècles des siècles, amen, » ainsi qu'ils l'avaient appris. Il est évident, en outre, que cette doxologie était usitée dans les deux premiers siècles de l'Eglise, d'après *les Constitutions apostoliques*, liv. VIII, chap. 12; et encore, ibid., chap. 13, etc. C'est aussi, comme on peut le voir dans Cotelier, ce que confirment les écrits des Pères qui vécurent *pendant les temps apostoliques,* etc., t. I, p. 199 et suiv., édition d'Anvers, 1698; Jean Bingham, Origine ou Antiquités de l'Eglise, vol. V, liv. XIII, c. 2, §§ 1 et suiv.; il rapporte une foule d'exemples de cet usage universel de l'Eglise catholique dans les temps les plus reculés. C'est aussi ce qu'atteste saint Jean Damascène, lett. à Jordan sur l'hymne Trisagion, n. 6; on y voit sur cette doxologie, dont l'usage était reçu dans l'Eglise, des choses dignes d'être connues.

exprime clairement l'égalité, et en même temps la distinction des personnes. Mais à peine quelques novateurs avaient-ils attaqué soit la divinité, soit la distinction de quelqu'une des personnes divines, qu'aussitôt l'Eglise les condamna et les rejeta de son sein comme empoisonnés d'une impiété hérétique; telle fut sa conduite envers les ébionites et les cérinthiens, qui surgirent au premier siècle de l'Eglise, et qui nièrent la divinité du Fils ou de Jésus-Christ; elle en fit autant plus tard pour Artémon et pour Paul de Samosate, qui professaient la même impiété (1); ce fut pour la même raison qu'elle résista à Théodote le Corroyeur, à Noët, à Sabellius, aux patripassiens, et enfin à tous les autres (2). Et c'est là une preuve irréfragable de la foi qu'a toujours professée l'Eglise.

2. Nous trouvons encore un argument invincible de la vérité de ce dogme dans les professions de foi qui ont été faites depuis les temps apostoliques. La première de ces professions qui se présente à l'esprit, c'est le symbole des apôtres, que l'on enseignait aux novices de la foi; mais ce symbole nous enseigne expressément aussi la foi en Dieu le Père, en Jésus-Christ son Fils unique, et au Saint-Esprit, comme trois personnes distinctes ayant une seule et même nature divine (3), dans le même sens que l'Eglise le croit aujourd'hui. La seconde profession de foi qui se présente à nous, c'est celle qui a été faite par les Pères d'Alexandrie dans leur lettre synodale à Paul de Samosate, où, après y avoir exposé le dogme de la foi tel que nous l'entendons aujourd'hui, ils attestent la divinité du Fils et la Trinité; ils attestent aussi que c'est là ce qu'ont enseigné les

(1) Voy. Lett. d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, à Alexandre, évêque de Constantinople; dans Théodoret, Hist. eccl., liv. I, c. 3; Eusèbe, Hist. eccl., liv. III, c. 27, 28; saint Jérôme, *Prolég. sur saint Matth.*, édit. Vallarsius, t. VII, p. 5.; cfr. Pétau, Trinité, préf., c. 2, § 1.

(2) Cfr. Pétau, ibid.

(3) Les unitaires rejettent tous les anciens symboles, et ils s'appuient uniquement sur le symbole romain, qui se recommande par sa simplicité, et qui ne nous propose que la croyance à Dieu le Père et à son Fils unique Notre-Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, attendu que tout le reste doit être attribué non pas aux apôtres, mais bien aux Pères platoniciens, qui l'ont ajouté, tel l'évêque Simon, liv. IV, *Instit.*, c. 23 et suiv. Mais, vaine tentative! car le symbole des apôtres, tel qu'il est conçu, renverse cette impiété des unitaires. Car qu'est-ce que croire en Dieu le Père, en son Fils unique et au Saint-Esprit, si ce n'est croire aux trois personnes distinctes? Lorsqu'on dit que le Père et Jésus-Christ son Fils sont Dieu, n'exprime-t-on pas l'unité de nature dans le Père et dans le Fils, si on l'entend dans son sens naturel et en dehors de la glose des interprétations des unitaires? J'ajouterai qu'avant d'admettre les fidèles au baptême, on leur exposait le vrai sens du symbole.

Pères, et ce qu'ils leur ont appris à professer et à enseigner (1). Vient ensuite celle du premier concile d'Antioche réuni contre le même Paul, et où est émise la profession de foi suivante : « Nous avons décrété de consigner dans cet écrit et d'ex-» poser la foi, que nous avons reçue dès le commencement, » la même qui a été confiée à l'Eglise catholique par les » apôtres, et qu'elle a conservée jusqu'à nos jours,... qu'il y a » un seul Dieu non engendré,... et que le Fils a été engendré; » qu'il est unique, qu'il est la sagesse et le Verbe et la puis-» sance de Dieu avant les siècles; qu'il est Dieu non par *pré-» connaissance*, mais par substance, et, par hypostase, qu'il » est le Fils de Dieu, etc.; » et elle se termine par ces mots : « Et toutes les Eglises catholiques croient de la même manière » que nous (2). » Vient enfin la profession de foi de saint Grégoire Thaumaturge, rapportée dans sa vie par saint Grégoire de Nysse; voici en quels termes elle est conçue : « Un » seul Seigneur, seul de seul, Dieu de Dieu,... Fils du vrai » Père, invisible de celui qui est invisible, et incorruptible de » celui qui n'est point sujet à la corruption..... Un Saint-» Esprit,... image du Fils parfait, parfaite; une Trinité par-» faite, qui n'est ni divisée ni séparée par la gloire, l'éternité » et le royaume (3). » Mais qu'il nous suffise d'avoir cité ce qui précède; nous y voyons 1. quelle a été la foi réelle de l'Eglise pendant les trois premiers siècles, sur le mystère de la très-sainte Trinité; 2. et que c'est par la tradition que les Eglises ont reçu cette foi des apôtres.

(1) Voy. lett. de saint Denis, évêque d'Alexandrie, *contre Paul de Samosate.* Voici ce qu'il dit après avoir exposé la doctrine de la Trinité et de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit : « Et c'est ainsi que les saints Pères l'ont con-» fessé (le Verbe), et ils nous en ont instruit pour que nous le crussions et » que nous le confessassions (*Biblioth. des anciens Pères grecs et latins*, t. I, » p. 275). » Et, dans le fragment contre les sabelliens, n. 3, il conclut en ces termes : « On conservera ainsi la divine Trinité et l'enseignement de la » sainte monarchie. » Dans saint Athanase, des Décrets, num. 26, pag. 1, œuv., t. 1, pag. 231, édit. Paris 1698, et Biblioth. des Pères, Galland, t. III, pag. 540.

(2) Collect. des conciles, Labbe, tom. III, col. 844, édit. de Paris, 1671.

(3) Voy. saint Grégoire de Nysse, *Vie de saint Grégoire Thaumaturge*, édit. Morelli, Paris, 1638. Il y rapporte que l'on conserve dans l'église de Néocésarée ce symbole écrit de sa propre main, et que l'on s'en sert tous les jours pour l'instruction du peuple. C'est ce que confirment les notes d'Ernest Grabe, sur la Défense de la foi de Nicée, de Georges *Bullet*, IIe sect. c. 12, § 4. On y ajoutera le symbole renfermé dans les *Constitutions apostoliques*, liv. VII, c. 41, dans Cotelier, pass. cit.

3. Les confessions des martyrs ne nous attestent pas d'une manière moins éclatante que l'on croyait dans l'Eglise tout entière le mystère de la très-sainte Trinité. Passant donc sous silence ce qui concerne directement et expressément la divinité du Fils, dont nous parlerons plus bas en traitant des actes des martyrs de Lyon, qui souffrirent la dix-septième année du règne de Marc-Aurèle, nous lisons que Epipode prononça les paroles suivantes devant le gouverneur, qui avait ordonné aux bourreaux de meurtrir à coups de poings le visage du martyr : « Je confesse que le Christ avec le Père et le Saint-Esprit sont » Dieu. » On lit dans les actes du martyre de saint Polycarpe des choses semblables; voici ce qu'en dit saint Irénée : « Non-» seulement il avait été instruit par les apôtres, il avait con-» versé avec un grand nombre de ceux qui avaient vu le » Seigneur, mais c'était encore les apôtres qui l'avaient établi » évêque de Smyrne, en Asie. Il enseigna toujours ce qu'il » avait appris des apôtres, ce que l'Eglise enseigne et ce qui » est vrai; » et voici les expressions de la prière qu'il fit à Dieu avant de souffrir le martyre : « Et, à cause de cela, je vous » loue de toutes ces choses, je vous bénis, je vous glorifie par » le pontife éternel Jésus-Christ, votre Fils bien-aimé, par » lequel à vous et à l'Esprit-Saint gloire maintenant et dans » les siècles des siècles. Amen (1). Nous voyons certes ici la confession formelle, absolue, précise des trois personnes distinctes et subsistantes dans une seule essence divine. Que peuvent répondre à cela les unitaires et les rationalistes avec leurs métaphores et leur platonisme?

4. Les ennemis les plus acharnés de l'Eglise sont en outre les témoins de notre foi, et ici je mets en première ligne les hérétiques que l'Eglise, pendant les trois premiers siècles de la religion chrétienne, a repoussés de son sein. Je les distinguerai ici en deux catégories, savoir, ceux qui ont conservé sur la Trinité la même croyance que l'Eglise, et ceux qui ont attaqué ce dogme. Parmi les premiers, viennent en première ligne les nazaréens, dont la secte remonte jusqu'au temps des apôtres, de même que les docètes, les phantasiastes et un grand nombre de sectes gnostiques. Je comprends dans la seconde classe les ébionites, les cérinthiens, les disciples de Théodote le Cor-

(1) Eusèbe, Hist. eccl., liv. VI, c. 15; Maran, ouv. cit., liv. II, c. 4, et Ruinart, Actes authentiques des martyrs, p. 43, édit. d'Amsterdam, 1713.

royeur, les carpocratiens et les autres gnostiques, les disciples de Paul de Samosate et les sabelliens.

Quant aux hérétiques de la première classe, tous les écrivains anciens qui énumèrent leurs erreurs s'accordent à dire que leur croyance sur la Trinité et sur la divinité du Fils a été exacte. Quant aux nazaréens, outre saint Justin, saint Jérôme, saint Augustin, qui attestent l'exactitude de leur croyance sur la Trinité, et qui disent que c'est là surtout ce qui les distingue des ébionites (1), nous en avons un témoin irréfragable dans l'auteur des *Reconnaissances* et des Homélies qui portent le nom de saint Clément de Rome, et dont fait déjà mention Origène (2). Voici donc en quels termes cet auteur (3) nous enseigne qu'il faut rendre un seul et même culte à la très-sainte Trinité : « Car à vous appartient la gloire éternelle : louange au « Père, et au Fils, et au Saint-Esprit dans tous les siècles, ainsi » soit-il (4) ; » il enseigne aussi que le baptême est conféré par une triple *sainte invocation,* savoir, l'invocation des trois personnes, comme on le voit par les paroles citées plus haut ; soit encore par ce que le même auteur écrit ailleurs : « Mais, en » dernier lieu, dit Pierre, je les ai avertis de se réconcilier avec » Dieu lui-même en recevant son Fils, avant que d'annoncer » par nos prédications la connaissance de Dieu aux Gentils. » Et je leur ai démontré que le seul moyen qu'ils avaient de se » sauver, c'était de recevoir le baptême par la grâce du Saint-» Esprit et de la triple invocation (5). » Quant aux docètes, aux phantasiastes et aux autres sectes gnostiques, ils n'attaquèrent que la nature humaine de Jésus-Christ, pensant qu'elle était indigne de Dieu, comme nous le rapportent saint Irénée (6), Clément d'Alexandrie (7), Tertullien (8), Ori-

(1) C'est ce que confirme le savant Père Le Quien *dans sa septième dissertation sur saint Damascène;* il y parle longuement, entre autres, des nazaréens, et il y réfute dans son préambule Mosheim, qui, dans ses institutions de l'Histoire ancienne du christianisme, Helmstadt, 1737, prétend qu'ils n'ont pas existé avant le IVe siècle.

(2) Tom. III, Recherches des beautés de la Genèse, c. 22, et sur saint Matthieu, XXVI, 6, ce qui prouve leur antiquité. On pense que ces livres ont été écrits pendant le IIe siècle, et après l'année 170.

(3) Maran, liv. II, c. VII, § 4.

(4) Homél. III, c. 72; dans Cotelier, pass. cit.

(5) Ibid. avec la diss. de Guillaume Beveregius, de la Triple immersion.

(6) *Contre les hérésies,* liv. III, c. 17, 18, édit. Massueti.

(7) Pædag., liv. II, c. 8.

(8) Liv. contre Marcion.

gène (1), Pamphile, dans son apologie du même Origène (2), Novatien (3), sans compter ceux qui sont moins anciens; donc tous ces hérétiques admettaient en Dieu une autre personne que celle du Père. Mais les unitaires eux-mêmes nous accordent qu'ils ont reconnu, qu'ils ont admis la Trinité, voyant que ces mêmes hérétiques étaient contre eux; aussi les regardent-ils comme les auteurs ou inventeurs de je ne sais quelle trinité allégorique (4). Mais comme les hérétiques, ainsi que nous l'avons observé ailleurs (5), ont emprunté à l'Eglise, de laquelle ils se sont séparés ou ont été chassés, tout ce qu'ils croient d'accord avec elle, ils sont autant de témoins de la foi que professait l'Eglise à cette époque, qui fut celle à laquelle ils se séparèrent d'elle. Or, la plupart des hérétiques dont nous venons de parler se séparèrent de l'Eglise, soit au temps même des apôtres, soit un peu plus tard. Donc :

Il est facile maintenant de tirer la même conclusion de la doctrine des hérétiques qui se sont appliqués à ruiner ou à altérer la croyance à la très-sainte Trinité. Ils nous apprennent trois choses : 1. c'est qu'ils ont attaqué la foi alors en vigueur dans l'Eglise; si elle n'y avait pas existé, ils ne l'eussent pas

(1) Sur saint Jean, p. 165, tom. IV, édit. Delarue, Paris, 1759.

(2) *Bibliothèque des Pères,* Galland, tom. IV, pag. 23 et suiv.

(3) Liv. *de la Trinité,* c. 18.

(4) Maran, liv. II, c. 8. En effet l'auteur de l'Irénée des Irénées dit expressément que les plaisanteries de Simon ont fait illusion à saint Justin. L'auteur du Platonisme recouvert avoue aussi que le Verbe préexistant plut aux gnostiques (p. 25); il dit encore ailleurs (p. 74) que les cérinthiens en sont les auteurs; ensuite il l'attribue à Marc; voici ses paroles : « Le valentinien » Marc, ainsi que nous l'avons dit, d'après le liv. I d'Irénée, c. 12, est » l'auteur de l'interprétation de la conception de Jésus-Christ, c'est-à-dire que » c'est lui qui le premier l'a élevé à l'état de contemplation ou de mystère. » Le terrain est si mouvant sous leurs pas qu'ils ne savent où mettre le pied. Au reste, Maran démontre dans le passage que nous avons cité, que ces hérétiques, ainsi que les valentiniens et les manichéens eux-mêmes, n'ont pas erré sur la divinité du Verbe; qu'ils ne se sont trompés que sur l'humanité de Jésus-Christ. On peut y ajouter Praxéas et ses assècles, qui accusaient les catholiques de trithéisme parce qu'ils honoraient trois personnes distinctes; c'est ce qu'atteste Tertullien contre Praxéas, c. 3; voici ses paroles : « Ils » crient bien haut que nous (les catholiques) prêchons deux ou trois dieux, » et se vantent de n'en honorer qu'un seul, comme si nous n'admettions pas » l'unité, etc. » Ceci, comme le dit Tertullien, est une preuve irréfragable que les catholiques admettaient l'unité de nature et la trinité des personnes (c. 2) : « Ils sont trois qui n'ont qu'une seule substance, un seul état, une » seule puissance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu par lequel (les trois per- » sonnes) sont désignées par le nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit. »

(5) *Traité de la vraie religion,* part. II, prop. 5, n. 96, tom. I, p. 248.

attaquée, l'Eglise ne les eût pas repoussés loin d'elle comme des hérétiques et des novateurs. 2. C'est que cette ancienne croyance était si solidement établie, si universelle, que les auteurs de ces hérésies n'eurent qu'un très-petit nombre de sectateurs, et qu'elles disparurent peu de temps après leur naissance, ou qu'elles se cachèrent dans l'ombre (1). 3. C'est que les adversaires de ces mêmes hérétiques leur opposèrent la tradition contraire et perpétuelle, de même que le consentement de toutes les églises, de sorte qu'ils cachaient leurs erreurs, ils ne les proposaient qu'en secret et à mots couverts (2). Donc toutes les sectes anciennes, et celles qui admettaient la croyance à la très-sainte Trinité, et celles qui l'attaquèrent, sont autant de témoins de la foi que l'Eglise catholique a conservée intacte depuis Jésus-Christ et les apôtres jusqu'au concile de Nicée, et depuis le concile de Nicée jusqu'à nos jours, sur les trois divines personnes distinctes et subsistantes dans une seule et même essence.

5. Cette vérité est encore attestée par les Juifs et les païens eux-mêmes. Ce fut toujours là, en effet, le pivot sur lequel

(1) Car les ébionites seuls, parmi les hérétiques, dès le principe, nièrent la divinité de Jésus-Christ; ils n'étaient qu'en très-petit nombre, et personne n'y eût fait attention si Paul de Samosate et quelques auteurs hérétiques obscurs n'eussent renouvelé cette impiété, et ils eussent été à peine connus si Arius ne fût venu de nouveau avec ses disciples troubler la paix du monde chrétien, comme nous le verrons. Certes, lorsque Paul de Samosate répandait ses erreurs, les Pères du concile d'Antioche, comme le rapporte Eusèbe (Hist. eccl., liv. VI, c. 30), écrivirent à toutes les provinces, et avant que de le condamner, six évêques tentèrent par leurs lettres de le ramener. Et dans cette lettre ils se glorifient en ces termes du consentement de toutes les églises : « Toutes les églises catholiques sont du même avis que nous. » Et ceci se passait au IIIe siècle.

(2) Il est démontré que tous les hérétiques et tous les novateurs de tous les temps, toutes les fois qu'ils ont tenté ou qu'ils tentent d'introduire quelque nouveauté, ont affecté et affectent d'employer le langage de l'Eglise catholique, dans la crainte que, s'ils venaient à publier ouvertement leurs innovations, cette même Eglise ne les écrasât à leur début. C'est précisément ce que nous apprenons des anciens hérétiques qui tentèrent de ruiner la doctrine de la divinité de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit. Ils glissaient d'abord secrètement leurs erreurs dans quelques esprits, soit pour se cacher aux yeux des évêques et des prêtres, soit pour tromper les simples par leur subtilité: « Et à cause de cela, dit le prêtre disciple des apôtres, dans Irénée (liv. IV, » c. 32), ceux qui introduisent de nouvelles doctrines nous cachent ce qu'ils » pensent de Dieu, de peur d'être vaincus et de ne pas pouvoir se sauver. » Aussi Maran en conclut-il avec raison, liv. II, c. 5, § 4 : « Les hérétiques » eux-mêmes attestent que la doctrine apostolique a été connue et retenue » par tous les catholiques, et savants et ignorants, et que c'est cette doctrine » qu'ils ont cruellement déchirée, eux. »

roulèrent les controverses entre les chrétiens d'une part, et entre les Juifs et les païens de l'autre; la prédication de Jésus crucifié était un scandale pour les Juifs, elle était une folie pour les Gentils, comme on le voit d'après l'épître que Barnabé écrivit contre les Juifs, ou du moins l'ancien auteur qui l'écrivit sous son nom, d'après le dialogue de saint Justin avec Triphon, qui objecte continuellement cela, d'après les difficultés que Celse propose sous le nom d'un Juif, et que nous rapporte Origène, liv. II, contre ce même Celse. Quant aux païens, nous en trouvons des preuves dans les discussions d'Arnobe, de saint Cyprien, de Tertullien, de Lactance, etc., contre ces mêmes païens. Les railleries des gouverneurs, les reproches qu'ils adressaient aux martyrs en s'efforçant de les détourner de cette croyance, qu'ils leur représentaient comme une folie, en sont encore une preuve. Mais le document le plus remarquable de cette croyance commune parmi les chrétiens, c'est celui que nous en fournit Lucien, ou l'écrivain quel qu'il soit qui a composé le dialogue intitulé Philopatris (1); car il y décrit assez bien les mystères des chrétiens et la manière d'instruire les catéchumènes. Il y met en scène Critias, qui jure par les diverses divinités des païens, et comme Triphon ne les admet pas, il veut le faire jurer « par le Dieu dont l'empire est souverain, le Dieu » grand, immortel, par le Fils du Père, par le Saint-Esprit, » qui procède du Père, un de trois, et d'un seul trois (2). Tu » t'imagines que c'est Jupiter : rappelle-toi que c'est Dieu (3)! » Ces paroles expriment très-clairement la croyance des chrétiens de trois personnes distinctes subsistant dans une seule et même essence divine, qui les distinguait eux-mêmes des païens.

6. Les Pères, pris chacun à part, en sont encore, eux aussi,

(1) Les savants sont loin d'être d'accord sur l'auteur de ce dialogue. Il y en a qui prétendent qu'il est antérieur à Lucien, d'autres ne le font remonter qu'au temps de Julien l'Apostat; mais il nous semble qu'ils ne s'appuient que sur de futiles raisons; tel est le sentiment de Gesner, dans sa dissertation que nous allons citer. D'autres pensent que Lucien lui-même en est l'auteur. Voy. la dissertation de Gesner lui-même sur l'auteur et l'époque à laquelle a été écrit le dialogue qui porte le nom de Lucien, et qui est intitulé *Philopatris*, à la fin du tome IX des Œuvres de Lucien, édit. de J.-Théoph. Lehmann, Leipsig, 1831.

(2) Ceci est permis à un païen; il peut se moquer des chrétiens. Au reste, les catholiques ne disent pas trois, *tria*, au neutre, mais bien trois, *tres*, au masculin.

(3) On peut, sur ce point, consulter le texte grec lui-même, que nous ne citerons pas dans son idiome, n. 12, p. 232, édit. cit. On peut voir, dans Maran, les autres textes des Juifs et des païens, liv. II, c. 2.

autant de témoins. Mais comme les unitaires prétendent que saint Justin, martyr, est le premier qui, en vertu des principes platoniciens dans lesquels il avait été élevé, ait introduit dans l'Eglise cette trinité des personnes, et qui l'a inoculée aux autres (1), pour leur prouver qu'ils en ont impudemment menti, nous allons citer le témoignage de Pères et d'écrivains antérieurs à saint Justin. L'auteur de la lettre connue sous le nom de Lettre de saint Barnabé, est certainement antérieur à saint Justin; or, il appelle le Christ : « Le Seigneur de l'uni- » vers, à qui Dieu dit avant de créer le monde : Faisons » l'homme, etc. (2); » il affirme encore que « Dieu n'est pas » venu appeler selon la personne, mais ceux sur qui il avait » préparé l'Esprit (3); » voici donc trois personnes : le Père, qui dit à son Fils *faisons*, et le Fils, qui *appelle ceux sur lesquels il avait préparé le Saint-Esprit;* et qu'ils sont consubstantiels, car il appelle le Fils Seigneur ou Dieu subsistant dans le sein du Père, et le Saint-Esprit *préparé* ou envoyé par le Fils. Hermas est antérieur à Justin, et il dit que « le Fils de Dieu est » antérieur à toute créature, de sorte qu'il faisait partie du » conseil de Dieu son Père pour la création de la créature; » et peu après il parle du Saint-Esprit, ajoutant : « Ceux qui » crurent en Dieu par son Fils furent revêtus du Saint- » Esprit (4). » Saint Clément de Rome vécut avant saint Justin; voici ce qu'il dit : « Celui qui vit, Dieu, et Notre- » Seigneur Jésus-Christ, et le Saint-Esprit (5); » ou encore : « Bienheureux l'homme qui connaît le don du Père par la » procession du Saint-Esprit (6); » ce même saint Clément rappelle encore (I Cor., c. 2) la passion de Dieu et la descente du Saint-Esprit. Saint Polycarpe, dont nous avons cité plus

(1) Tel est le sentiment de l'auteur *du Platonisme voilé*, Etienne Curcelle, *Diss. quat.* de Leclerc, ouv. cit., et d'un certain nombre d'autres sociniens, avec lesquels s'accordent les rationalistes, tel que Wegscheider, § 88.

(2) Chap. 5. Consultez sur ce point Georges Bullet, Defense de la foi de Nicée, sect. I, c. 2, § 2, vol. *in-folio*, Londres, 1703, avec notes de Jean Grabe; on y trouve plusieurs autres passages de cette lettre favorables à notre thèse.

(3) Ces paroles se trouvent dans le grec, c. 19. Mais il est plusieurs passages de cette même lettre dont on ne conserve plus le texte original; on n'en a qu'une version.

(4) Liv. III, Simil., IX, c. 12, 13, *Biblioth. des Pères*, Galland, tom. I.

(5) Saint Basile, liv. de l'Esprit-Saint, c. 29, n. 72, p. 61, tom. III, édit. des Bénédict.

(6) Parmi les fragments, *Biblioth. des Pères*, Galland, p. 44, tom. I.

haut le remarquable témoignage en faveur de la sainte Trinité, vécut avant saint Justin; saint Ignace martyr est aussi antérieur à saint Justin, et voici ce qu'il écrit aux magnésiens : « Appliquez-vous donc à vous affermir dans les dogmes du » Seigneur et des apôtres,... dans le Père, le Fils et le Saint- » Esprit (1); » Il dit encore : « Soyez donc soumis à l'évêque » et mutuellement les uns envers les autres, comme Jésus- » Christ a été soumis à son Père selon la chair, comme les » apôtres le furent à Jésus-Christ, et au Père et au Saint- » Esprit (2). » Les actes du martyre de saint Ignace sont antérieurs à saint Justin; voici en quels termes ils se terminent : « Il termina sa course (Ignace) en Jésus-Christ Notre- » Seigneur, par lequel et avec lequel gloire et puissance » au Père et au Saint-Esprit dans les siècles des siècles, ainsi » soit-il (3). » Il était impossible d'établir plus clairement le dogme de la très-sainte Trinité.

A tous ces suffrages se joint celui de l'auteur des vers sibillins cités par saint Justin. Or, voici ce qu'écrit cet ancien auteur, liv. VII : « Le Verbe tout-puissant a été engendré par » le Père, il a été revêtu de la chair par le Saint-Esprit, et il » s'est bien vite envolé dans les tabernacles du Père (4).

Enfin saint Justin lui-même, pour ne pas citer les autres, coupe court à l'impudence des unitaires; il raconte qu'il a appris d'un vieux prêtre auquel il devait sa conversion, que le Saint-Esprit est un esprit royal, et que l'âme humaine ne peut voir Dieu qu'autant qu'elle en est ornée, et que le Christ est le Fils véritable et éternel de Dieu prédit par les prophètes, et qu'il faut l'invoquer avec le Père (5).

7. Enfin, cette vérité nous est attestée, bien qu'involontairement, par les unitaires et les rationalistes eux-mêmes, car ils nous accordent qu'au temps du concile de Nicée, la doctrine sur la très-sainte Trinité était admise de toute l'Eglise; mais comme les catholiques leur opposaient des monuments de notre foi antérieurs au concile de Nicée, ils se replièrent sur saint Justin martyr, et ils soutinrent que le premier, en vertu de ses

(1) Chap. 13.

(2) Ibid.

(3) Chap. 7.

(4) On y trouve encore une foule de témoignages favorables à cette doctrine, liv. II, c. 1, § 5.

(5) Voy. *Dial. avec Tryphon*, depuis le n. 4, jusqu'au n. 7.

principes platoniciens, il avait introduit ce dogme; et comme l'on trouvait des documents antérieurs à saint Justin lui-même, ils eurent recours à je ne sais quelle trinité allégorique prônée par les ébionites; mais ce retranchement ne leur fut pas plus salutaire que les précédents, car les catholiques leur opposèrent des documents émanés des hommes apostoliques qui poursuivirent les ébionites avec le plus grand acharnement; enfin ils n'ont pas rougi, après avoir jeté le masque, de soutenir que saint Jean et les autres écrivains sacrés avaient puisé ce dogme dans les enseignements de Platon ou de la cabale hébraïque, et qu'ils avaient accommodé leurs opinions aux enseignements de Jésus-Christ (1). Ils nous accordent donc que depuis les apôtres jusqu'à saint Justin martyr, que de saint Justin jusqu'au concile de Nicée, et du concile de Nicée

(1) Dans la crainte que ce que nous venons de dire ne paraisse exagéré, nous allons citer quelques témoignages qui feront juger clairement avec quelle perversité agissent ces rationalistes. Voici donc ce qu'écrit Wegscheider, § 83 : « Comme Jean était imbu de certains raisonnements philosophiques des » Juifs d'Alexandrie, dont on trouve des traces même dans l'Ancien-Testa- » ment, mais surtout dans les écrits apocryphes, il orna la puissance déjà » merveilleuse de son maître, qui venait de lui être enlevé, d'images fan- » tastiques plus merveilleuses encore, etc. » Il avait été précédé dans cette voie par Paul; Gottlob, *Comment.* IV, p. 8 et suiv.; Eichhorn, Introd. aux livres du Nouveau-Testament, tom. II, p. 158 et suiv.; Berthold I, Christologie des Juifs, p. 104 et suiv., et Kuinoël, Comment. sur les liv. hist., Nouv.-Test. tom. III, p. 63 et suiv.; pour eux, Philon et saint Jean ont attaché le même sens au mot *logon* ou la même idée; s'il n'a pas renfermé les mêmes notions pour tous deux, il en a au moins renfermé qui se ressemblent beaucoup, et ils les puisent l'un et l'autre à la même source, qui est l'Ancien-Testament ou les livres apocryphes; c'est ce qui a déjà été démontré plusieurs fois. Wegscheider dit encore, § 85 : « Il est aussi clair que le jour que les écrivains » sacrés, entraînés par le respect profond qu'ils avaient pour leur maître, pour » recommander sa puissance souveraine et son excellence, à l'exemple des » Juifs, des Alexandrins et des habitants de la Palestine, qui personnifiaient » certaines vertus, certaines puissances divines,... le firent, eux aussi, pour » les transporter à Jésus, selon que la science ou l'imagination de chacun le » leur permettait, etc. » Voici ce que dit Baumgarten-Crusius (Biblioth. théol., p. 382) : « La diversité de notion ou d'idée que l'on voit dans les » apôtres, bien qu'ils crussent tous de la même manière à l'excellence de » Jésus-Christ, prouve que les apôtres n'ont point eu l'intention, non plus » que le pouvoir, de proposer ici un dogme. » Lorsqu'on lit de telles choses dans ces hommes profanes, on se rappelle aussitôt ce qu'écrit saint Irénée sur les anciens hérétiques (*Cont. les hérés.*, liv. III, c. 12, n. 12), et qui s'applique parfaitement aux hérétiques de nos jours, car l'esprit des hérétiques est toujours le même, et surtout les rationalistes, dont nous venons de parler : « Ils s'imaginent, dit le saint docteur, qu'ils ont plus découvert que les » apôtres,... et que les apôtres annoncèrent l'Evangile étant encore tout » imbus des opinions des Juifs, pendant qu'ils sont plus sincères et plus » prudents, eux. »

jusqu'à nous, la doctrine de l'unité, de l'essence divine et de la trinité des personnes a été admise. Il nous reste maintenant à savoir s'il vaut mieux ajouter foi aux inventions des sociniens et des rationalistes qu'à l'Eglise universelle, qu'à toute l'antiquité profane et sacrée, d'après ce que nous avons dit, qu'aux apôtres et aux évangélistes eux-mêmes. Nous les constituo juges.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les Pères apostoliques, comme la plupart des chrétiens de cette époque, confessaient Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, bien qu'ils ignorassent ce dogme. 2. Mais, dès l'origine même du christianisme, il y en eut qui ne reconnurent en Jésus-Christ qu'un homme éminent; de ce nombre furent les ébionites, qui furent imités par Théodote de Bizance et par Artémon; d'autres embrassèrent le *docétisme* (voy. saint Jean, IV, 2; II Jean, 7), tels que les gnostiques, qui embrassèrent les opinions cabalistiques de l'émanation des forces divines ou des éons, et qui soutiennent que c'était une certaine force ou puissance divine émanée de Dieu qui s'était unie à Jésus (1). Donc :

Rép. 1. *D.* On ignorait la *terminologie* de ce dogme, *Tr.* le dogme lui-même, *N.* Nous ne nions pas que peut-être les mots *nature, personne, trinité,* etc., n'ont été employés que plus tard, et qu'ils n'ont été employés et par l'Eglise et par les Pères que parce qu'ils y ont été contraints par les hérétiques, qui prenaient surtout plaisir à confondre les mots, pour glisser plus facilement leurs nouveautés et leurs impiétés; mais il ne faut pas en déduire cette conséquence, que ce dogme était inconnu, puisque, de l'aveu de notre adversaire, les Pères apostoliques et la plupart des chrétiens des premièrs siècles crurent Dieu le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit; certes, ils les considérèrent bien comme Dieu, et pourtant ils établirent une distinction entre le Fils et le Père, comme aussi entre le Saint-Esprit et l'un et l'autre, sans toutefois multiplier la divinité, car c'est précisément en cela que consiste le dogme. Mais l'ignorance des termes ou des expressions n'emporte pas celle de la chose; en conclure cela, ce serait absolument comme conclure que l'on ne sait pas si Pierre et Jean existent, parce

(1) Telle est la doctrine de Wegscheider, § 88.

qu'on ne sait pas leurs noms. Voilà la dialectique de ces rationalistes qui ont atteint l'apogée de la sagesse, et devant qui les autres hommes ne sont que plèbe et peuple (1)!

Rép. 2. *D.* Ils ont été chassés de l'Eglise, ils ont été condamnés parce qu'ils s'écartaient de la foi de cette même Eglise, *C.* parce que la vraie foi de l'Eglise était douteuse, *N.* La manière de raisonner de notre adversaire est aussi défectueuse que le serait celle de celui qui prétendrait qu'il n'est pas certain que l'Eglise considère les adultères et autres crimes affreux comme des choses honteuses, ou qu'elle ne les considère pas comme tels parce qu'il s'est trouvé quelques méthodistes et quelques fanatiques qui ont nié que ce soit là des choses honteuses. J'ajouterai en outre que ces hérétiques n'ont pas erré directement contre le dogme de la Trinité, mais que c'est bien plutôt sur la divinité de Jésus-Christ, parce qu'ils ont nié que le Fils de Dieu ait pris l'humanité en union de personne, et qu'ils prétendent qu'il ne s'est uni à elle que dans le baptême, ou de quelque autre manière qu'ils exposent les inventions de leur esprit. Ce qui le prouve, ce sont les Pères qui les combattirent (2), comme aussi les raisons que nous avons données dans nos preuves; notre adversaire ne s'en excuse même pas, comme on peut le voir par ses propres paroles, que nous avons citées, bien qu'il n'expose ni convenablement ni suffisamment leur théorie (3).

II. *Obj.* 1. L'opinion qui attribue l'hypostase au Fils et au Saint-Esprit, tout en les soumettant au Père, et qui a pour auteurs Justin martyr et Théophile d'Antioche, établit une dis-

(1) Voici ce que dit fort judicieusement saint Augustin, de la Trinité, liv. VII, c. 4, n. 7 : « Pour parler, dit-il, d'une manière quelconque, si toutefois on » pouvait parler d'une chose ineffable dont on ne peut rien dire, nous dirions » que les Grecs qui sont des nôtres l'appellent essence en trois substances, » et les Latins disent qu'il n'y a qu'une essence et trois personnes ;... et pour » que l'on comprenne au moins en énigme ce que l'on dit, il a semblé qu'on » devait s'exprimer ainsi pour pouvoir dire quelque chose lorsque l'on demanderait ce que sont les trois ; la vrai foi enseigne réellement qu'il y en » a trois, puisqu'elle dit que le Père n'est pas le Fils et le Saint-Esprit, et que « ce qui est le don de Dieu n'est, d'après elle, ni le Père ni le Fils ; » et n. 9 : « Que nous reste-t-il donc à dire, si ce n'est de confesser que c'est la nécessité qui a enfanté ces expressions, quand il fallait combattre les erreurs des » hérétiques et éviter leurs insidieuses discussions. » Il le confirme, chap. 6, n. 11, par plusieurs exemples.

(2) Voy. Pétau, Incarnation, liv. VII, c. 2 et 3.

(3) Maran, ouv. cit., liv. II, du c. 7 au c. 13. Il y démontre longuement que toutes les sectes sont autant de témoins de la croyance universelle de l'Eglise sur le mystère de la très-sainte Trinité.

tinction entre le Verbe *immanent* et le verbe oral (qui se prononce προφορικόν), et elle prévalut sur celle d'Irénée et de Clément d'Alexandrie, qui soutiennent la doctrine de l'émanation du Verbe et du Saint-Esprit. 2. On voit que ces deux principales opinions ont été propagées dans l'Eglise avant le concile de Nicée. Tertullien amplifia et embellit la doctrine de la trinité des hypostases; elle le fut aussi par Origène, qui proposa la notion de la génération éternelle; elle le fut encore par Denis, évêque de Rome, qui soutint que le Fils était consubstantiel au Père, c'est-à-dire qu'il est de même substance que le Père et qu'il subsiste dans le Père, et il est dit qu'ensuite ils se rapprochèrent de plus près encore de la formule orthodoxe définie plus tard (1). 3. Au reste, la formule qui est maintenant publiquement admise ne fut enseignée expressément ni par les écrivains sacrés, ni par les Pères qui vécurent avant la fin du troisième siècle, 4. époque à laquelle il est constant que l'Eglise était très-portée à admettre les erreurs des païens (2). Donc :

Rép. 1. *N.* Car cette assertion n'est autre chose qu'un mensonge gratuit. Nous avons établi le contraire lorsque nous avons cité des témoignages depuis les temps apostoliques jusqu'aux saints Justin et Théophile (3). Il reste en outre à nos adversaires à expliquer comment il s'est fait qu'aucun des

(1) Wegscheider, pass. cit.

(2) Ibid., § 97.

(3) Afin de réfuter plus pleinement encore les rationalistes, nous citerons ici les paroles par lesquelles saint Irénée atteste que la doctrine de la Trinité a été admise pendant le IIe et le IIIe siècle après les apôtres : « L'Eglise, » quoique répandue dans l'univers entier, a conservé la foi qu'elle a reçue » des apôtres et de leurs disciples, qui consiste à croire en un seul Dieu le » Père tout-puissant,... et en Jésus-Christ Fils unique de Dieu, qui s'est fait » homme pour nous sauver, et au Saint-Esprit, qui a annoncé son avènement » et la dispensation des dons de Dieu par le ministère des prophètes... Cet enseignement et cette foi que l'Eglise reçut, quoique répandue dans l'univers » entier, elle la garde soigneusement, comme si elle n'avait qu'une seule » demeure, et elle croit pareillement ces choses, comme si elle n'avait qu'une » âme et qu'un cœur, et elle les enseigne, les transmet uniformément, comme » si elle n'avait qu'une bouche. Bien que dans le monde les langues ne soient » pas les mêmes, la tradition pourtant est une, elle est la même. Les églises » qui ont été fondées dans la Germanie, dans l'Hibernie, chez les Celtes, en » Orient, en Egypte, en Lybie n'ont qu'une même croyance avec celles qui » ont été fondées au centre du monde (savoir, celle de Jérusalem et les » autres de la Palestine, d'après une ancienne croyance des chrétiens); mais » comme le soleil, qui est une créature de Dieu, est le même partout, de » même la prédication de la lumière brille partout, et elle éclaire tous les » hommes qui veulent jouir de la lumière de la vérité. » Voici ce que saint Irénée opposait aux anciens hérétiques, liv. I, c. 10, p. 48, édit. cit.

catholiques n'ait résisté à Justin et à Théophile, pendant qu'ils résistèrent à Praxeas, à Noët, à Sabellius, à Paul de Samosate et à Bérylle de Bostres, qui confondaient les personnes. Pour nous, nous l'expliquons facilement; c'est que les premiers transmirent la doctrine qui était admise dans l'Eglise, pendant que les autres innovèrent.

Quant à saint Irénée, à Clément d'Alexandrie et à Tertullien, c'est parce qu'ils combattirent les novateurs et les ennemis de ce dogme qu'ils s'exprimèrent plus clairement et qu'ils employèrent des formules nouvelles; c'est ce qui arrive toujours en pareil cas. Il faut en dire autant de Denis de Rome, qui combattit et qui condamna Paul de Samosate, comme il l'avait déjà été par le concile d'Alexandrie et par les deux conciles d'Antioche, qui avaient été réunis pour condamner d'autres nouveautés, d'autres impiétés (1).

Rép. 2. Je *nie* que la doctrine ou que l'opinion des patripassiens ait jamais été propagée *par l'Eglise*. Car, à peine eut-elle paru, à peine fut-elle connue que, de toute part, on se récria contre. Admirez la délicatesse de notre rationaliste, qui confond la doctrine catholique avec celle de ces brouillons, comme si elles avaient la même raison d'être.

Rép. 3. *D.* Les écrivains sacrés ne nous ont pas enseigné d'une manière expresse la formule de la Trinité, non plus que les docteurs de l'Eglise avant la fin du troisième siècle, quant au son matériel, s'il s'agit de l'Ecriture sainte, *C.* s'il s'agit des docteurs de l'Eglise, *Tr.* (2), ils n'enseignèrent pas la chose exprimée par cette formule, *N.* Il ne s'agit pas ici des mots; ce ne

(1) Voy. *Collect. des concil.*, Labbe, t. I, col. 827, et encore col. 831 et 832.

(2) Nous avons admis momentanément que le mot *trinité* n'a été employé qu'au IIIe siècle. Il est vrai, en effet, que ce mot se trouve pour la première fois dans Théophile d'Antioche, écrivain du IIIe siècle; mais il ne faut pas en conclure que c'est lui qui l'a introduite dans le langage de l'Eglise, d'autant mieux qu'il ne le donne pas pour nouveau; il l'emploie, au contraire, comme expression usuelle. Tout ce qu'on pourrait en conclure au plus, c'est que le premier document où on le trouve remonte au IIIe siècle. Nous avons dit *au plus,* car tout le monde sait qu'il se lit dans les Actes de l'apôtre saint André, et on rapporte qu'ils ont été écrits par des prêtres d'Achaïe au Ier ou au IIe siècle. On y lit (c. 2) : « Paix à vous et à tous ceux qui croient en un » seul Dieu parfait dans la Trinité; le vrai Père, qui a engendré, le vrai Fils » unique de Dieu, engendré par lui, le vrai Saint-Esprit, qui procède du Père » et qui demeure dans le Fils. » Je n'ignore pas qu'il est des savants qui rejettent ces actes comme apocryphes, mais je sais aussi qu'il y en a qui les tiennent pour vrais, même parmi les protestants. Voy. Galland, *Biblioth. des Pères,* tom. I, Prolég., c. 4. Il est certain que c'est un monument fort ancien, qui date au moins du IVe siècle.

sont pas les paroles prises matériellement en soi qui sont l'objet de notre foi, mais bien la chose exprimée par les mots; pourvu qu'il soit constaté que la chose était admise dans ce sens, qu'importe que la formule ait été introduite plus tard.

Rép. 4. *N.* la supposition. N'est-il pas absurde de dire que l'Eglise était plus portée à embrasser les erreurs du paganisme vers la fin du troisième siècle, quand un grand nombre de ses enfants, pour ne pas se souiller par les erreurs du paganisme, préférèrent expirer au milieu des plus atroces supplices (1)? N'est-il pas ridicule encore de soutenir que cela s'est fait parce que l'Eglise était plus portée aux erreurs du paganisme, pendant que cette formule, au contraire, n'a été introduite que pour exprimer plus catégoriquement la croyance universelle? C'est ce qu'on appelle, en bonne logique, passer *de genere ad genus*.

III. *Obj.* Il est plusieurs choses qui portent à croire que dans les premiers siècles de l'Eglise non-seulement on ne connaissait pas la formule en question, mais que l'on ne connaissait pas le dogme de la Trinité lui-même. 1. Car Tertullien professe, vers la fin du deuxième siècle, sur la Trinité, une doctrine qui parut nouvelle et même hétérodoxe à plusieurs (Contre Praxeas, liv. I, c. 3) : « Les simples, écrit-il, pour ne » pas dire les imprudents et les idiots, et c'est toujours le plus » grand nombre des croyants, parce que la règle de la foi » elle-même transporte le culte des dieux multiples du siècle » au seul vrai Dieu,... sont effrayés de l'économie, du nombre » et de la disposition de la Trinité;... aussi crient-ils tout haut » que nous prêchons deux et même trois dieux, et se consi- » dèrent-ils, eux, comme les adorateurs d'un seul Dieu. » 2. Aussi y en a-t-il eu qui ont appelé le Verbe *la raison même* de Dieu ou la sagesse existante en lui, tel qu'Athénagore, dans sa Défense des chrétiens; Tatien, dans son Discours contre les Grecs, et Théophile d'Antioche (liv. II à Antolycus); 3. ce n'est que peu après que l'on a commencé à discuter avec plus de subtilité sur la nature du Verbe ou du Christ, et ceci a très-rarement eu lieu pour le Saint-Esprit, que le plus *grand*

(1) C'est ce que le manichéen Fauste reprochait aux chrétiens, lorsqu'il leur disait qu'ils avaient renversé les idoles pour rendre le même culte aux martyrs. Mais nous répondrons en son lieu à cette accusation, qui est une preuve de l'antiquité du culte des saints dans l'Eglise catholique, savoir, qu'il existait au III[e] siècle.

nombre ne considéraient que comme ou la puissance divine ou l'hypostase, et ils ne la distinguaient pas assez du Fils de Dieu, tel que le firent d'abord Hermas, Simil., V, 4 et suiv.; saint Justin martyr, Apolog., liv. I, n. 36; Théophile, pass. cit., p. 335; Lactance, Instit. div., liv. IV, c. 6, 9, coll.; saint Jérôme, lett. 49 et 65; et si Origène pense que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois hypostases particulières, Guérike fait cependant observer avec justesse qu'Origène les désigne comme ayant des dignités diverses et n'ayant qu'une même nature divine (1). Quant à cette unité de nature, il ne fait que l'insinuer; et d'abord, quant au Saint-Esprit, il l'insinue d'une manière moins précise. Aussi le même Origène enseigne-t-il plus clairement dans son livre de la Prière que l'on ne doit pas adresser au Christ une vraie prière ou supplication (2). Donc :

Rép. N. A. Car nous avons prouvé le contraire. Quant à la première preuve, *D.* La doctrine de la Trinité parut nouvelle et hétérodoxe à plusieurs hérétiques, *C.* aux catholiques, *N.* Quant à Tertullien, que citent nos adversaires, il dit (chap. 2) que la doctrine catholique de la Trinité, qui s'appuie et sur l'Ecriture et sur la tradition, prescrit contre les nouveautés des hérétiques; dans le passage cité, il présente les arguments des patripassiens. La raison qu'ils faisaient valoir, pour soutenir que la doctrine de la Trinité était nouvelle, est la même que celle que plus tard les protestants ont fait valoir pour soutenir que la doctrine de l'Eglise, sur les sept sacrements, sur la nécessité des bonnes œuvres et sur les autres articles que ces correcteurs des livres saints ont effacés, était nouvelle aussi (3).

(1) Théologie de l'école catéchismale d'Alexandrie, Hall., 1825, p. 211.

(2) Tel Wegscheider, § 98, n. *a*.

(3) Voici les paroles de Tertullien, c. 2, contre Praxeas : « Ceux qui » croient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, croient que le Saint-Esprit, le » Paraclet, leur sanctificateur procède du Père. Cette règle de foi date de » l'origine même de l'Evangile; elle est antérieure aux premiers hérétiques; » à plus forte raison elle l'est à Praxeas, notre contemporain; c'est ce que » prouvera et la postérité des hérétiques, et la nouveauté même de » Praxeas, etc. » Les protestants pouvaient-ils plus impudemment mentir? Nous citerons ce que Tertullien ajoute immédiatement après les paroles en question, afin d'établir l'audace avec laquelle nos adversaires abusent de la bonne foi de leurs lecteurs : « Ils se considèrent (les hérétiques qui nous » objectent cela) comme les adorateurs d'un seul Dieu, comme si l'unité » formée irrationnellement (telle que la formaient Praxeas, les sabelliens et » leurs adhérents, qui anéantissaient la distinction des personnes) ne consti- » tuait pas une hérésie, et que la Trinité prise rationnellement constitue la

La méchanceté des hérétiques n'a jamais varié. Nous avons encore ici un échantillon de la délicatesse des rationalistes dans le choix de leurs preuves.

Rép. 2. *D.* Ils l'appelèrent la raison de Dieu, mais la raison hypostatique et subsistante dans le Père, *C.* sans hypostase propre, *N.* Car Tertullien lui-même, dans l'ouvrage cité, appelle le Verbe *λόγον,* la raison du Père; mais il dit expressément qu'elle est distincte du Père, bien qu'il soit de même nature que le Père; c'est aussi dans ce sens que parlent Athénagore, Tatien et Théophile, car autrement ils n'eussent pas admis la trinité en Dieu, et pourtant Théophile la nomme expressément (1).

Rép. 3. *D.* A cause des nouvelles hérésies qui surgissaient, *Tr.* comme s'ils eussent ignoré la vraie nature de Jésus-Christ ou du Verbe, *N.* Ils ne firent ici qu'exposer plus clairement ce qu'ils avaient appris et de l'Ecriture et de la tradition, qui s'accordent en ce point. Ce qui le prouve, c'est le fait lui-même; car, aussitôt que quelque hérésie s'attaquait à un dogme, aussitôt aussi ils s'élevaient tous contre elle. Et comme ce ne fut que plus tard que quelques-uns d'entre eux attaquèrent la divinité du Saint-Esprit, voilà la raison pour laquelle ce ne fut que plus tard qu'ils mirent en évidence sa divinité, comme ils l'avaient fait pour celle du Verbe, quoique

» vérité, la monarchie, comme ils le disent, nous tenons, etc. » De ce point il continue de discuter avec ceux qu'il appelle les *monarchiens,* et même *pétris d'orgueil,* c. 10; parlant toujours de ces mêmes hérétiques, voici ce qu'il ajoute sur la fin du même chapitre : « Dieu aurait pu anéantir immé» diatement Praxeas et tous les hérétiques, parce qu'il le pouvait; il ne l'a » pourtant pas fait. Car il fallait qu'il y eût des milans et des hérétiques. » Nous ferons observer, en outre, la versatilité des rationalistes : peu auparavant, comme nous l'avons vu obj. II, pass. cit., ils prétendaient que la formule de la Trinité n'avait été introduite que vers la fin du III[e] siècle, et maintenant ils nous disent que Tertullien fut accusé, vers la fin du II[e] siècle, d'innover, relativement à la Trinité; c'est à eux de s'accorder sur ce point.

(1) A Antolycus, liv. II, § 15; voici ce qu'il lui écrit : « Ces trois jours qui » existèrent avant le grand luminaire (le soleil) sont aussi l'image de la Tri» nité, de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse. » Nous ferons remarquer ici, en passant, une chose que nous développerons plus tard : c'est que les anciens écrivains appelèrent parfois l'Esprit-Saint *Sagesse.* Nous voyons, dans saint Athanase, Denis d'Alexandrie, se servir du mot *trinité* après saint Théophile, du sentiment de Denis, tom. I, p. 255; saint Basile, du Saint-Esprit, c. 29, tom. III, p. 61, nous apprend aussi que ce mot fut employé par saint Grégoire Thaumaturge, contemporain du même Denis, dans l'Exposition de la foi, et par Origène, qui est plus ancien qu'eux deux, *Comment.* sur saint Matth., vol. III, p. 698, et par saint Clément d'Alex., qui vécut avant Origène, *Strom.,* liv. V, p. 710, édit. d'Oxford, 1715.

l'Eglise l'eût toujours cru, comme le prouve ce que nous avons dit, et comme le prouvera plus clairement encore ce que nous dirons plus tard.

Rép. 4. *N.* Il n'est pas même un seul Père qui ait en aucune circonstance confondu l'hypostase du Saint-Esprit avec celle du Fils. Et d'abord Hermas ne dit pas, dans le passage objecté, que le Fils de Dieu, selon l'hypostase, est le Saint-Esprit, mais qu'il est le fils du fonds, dont l'image est développée; il déclare qu'il y a un Saint-Esprit, et que le serviteur ou le Verbe, revêtu de la forme de l'esclave, c'est le Fils de Dieu (1). Et, dans ce même passage, Hermas distingue trois personnes : le Père, possesseur et maître du fonds, le Fils, qui le cultive, et le Saint-Esprit, qui soutient ou maintient la personne du Fils dans le fonds ou dans l'Église. Ce n'est pas saint Justin : dans le passage cité, il affirme seulement que les écrivains sacrés ont écrit une foule de chose, mûs par le Verbe de Dieu; qu'ils ne l'ont pas fait d'eux-mêmes, mais qu'ils l'ont fait soit par la personne du Père, soit par celle du Fils, ou des peuples, etc. Et saint Justin distingue en maints endroits le Saint-Esprit du Verbe (2). Ce n'est pas Lactance, car, dans les passages cités, il ne dit pas un mot, pas une syllabe du Saint-Esprit; il n'y est point question de lui; il ne s'agit que du seul Fils de Dieu, qu'il appelle Esprit, parce que Dieu est esprit, et que le Verbe ou la parole, *logos,* procède du Père, comme l'explique au même endroit le même Lactance (3). C'est encore moins saint Jérôme, car ce qu'il dit (lett. XLIX, édit. Bénéd.), c'est simplement que Dieu est esprit, et que l'esprit souffle où il veut; et certes, il n'y a rien là qui indique la confusion du Saint-Esprit avec la personne du Fils. Il n'est pas question de cela dans l'autre passage non plus, puisque cette lettre a été adressée à saint Jérôme par saint Augustin, et qu'elle traite d'autre chose (4).

(1) Cotelier, Ecrits des Pères apostoliques, tom. I, p. 105. Mais nous parlerons encore de cela plus tard, lorsque nous traiterons de la personne du Saint-Esprit.

(2) Voy. cependant Apolog., I, n. 6, et encore n. 13; il y dit : « Nous » savons qu'en second lieu vient le Fils de Dieu, et, en troisième lieu, l'Es- » prit prophétique; » et encore, ibid., n. 61 et 65, et ailleurs. Admirez encore la bonne foi de nos adversaires!

(3) « Dieu, dit-il, a engendré l'Esprit saint et incorruptible, qu'il appelle » Fils, » commenc. c. 4; et que nos lecteurs disent si c'est là confondre le Fils et le Saint-Esprit.

(4) Edit. de Vallarsius, lett. LXX; ce serait perdre notre temps que de citer les passages où saint Jérôme reconnait la distinction des trois personnes en

Tout ceci nous prouve la fourberie que cachent nos rationalistes sous les dehors de l'érudition, et les faussetés qu'ils imputent aux anciens écrivains contre leur manière de voir clairement exprimée.

Quant à Origène, il admit trois hypostases distinctes, non pas par la *dignité,* comme le prétend Guérike, mais bien par l'*ordre* ou l'*origine,* comme le pensent tous les catholiques; et il n'a pas pu les distinguer dans un autre sens, parce qu'il affirme qu'elles ont la même nature et la même essence, de l'aveu même de Guérike; Origène n'était pas assez dénué de bon sens pour affirmer que ces divines hypostases étaient de même nature et qu'elles étaient différentes en dignité, comme le prétendent nos adversaires (1).

Quant à ce qu'ajoute notre adversaire : Origène ne fait qu'*insinuer* l'unité de nature, *D.* c'est parce qu'il combattait Noët, qui confondait les trois hypostases et qui n'en admettait qu'une, *Tr.* comme s'il eût douté de l'unité de nature des trois personnes, *N.* Origène insistait toujours sur la distinction des personnes à cause de l'hérésie qui parut alors; cependant, il ne douta jamais de l'unité de nature des trois personnes; ainsi il écrit entre autre chose que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une même nuée qui couvre de son ombre les justes : « Quelle est, dit-il, cette nuée lumineuse qui ombrage les » justes?... Est-ce, par hasard, la puissance paternelle de » laquelle sort la voix du Père?... Mais, cette nuée lumineuse, » peut-être est-ce le Saint-Esprit?... Mais je dirai hardiment » aussi que cette nuée lumineuse c'est notre Sauveur,... car » la nuée du Père, du Fils et du Saint-Esprit ombrage les » vrais disciples de Jésus-Christ (2). »

Quant à ce qu'ajoute notre adversaire : qu'Origène enseigne

Dieu. La lettre qu'il écrivit à Damase, pour savoir s'il y avait une ou trois hypostases, est assez célèbre. Car il s'était élevé à Antioche une discussion sur l'ambiguïté et les sens divers du mot *hypostase,* comme nous le dirons en son lieu. Voy. sur ce point Natalis Alex., diss. XXXV, sur le IVe siècle.

(1) Il nous suffira, pour prouver qu'Origène admit l'égalité des trois personnes divines, de citer ce qu'il écrit sur saint Matth., tom. XII, n. 20, p. 539, des bienfaits que Jésus-Christ confère à ceux qui sont baptisés : « Au nom » du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; ils sont à la vérité trois jours, et » ils coexistent éternellement avec ceux qui, par eux, sont les enfants de » lumière; » et tom. XV, n. 51, il l'appelle « la Trinité qui commande; la » Trinité qu'il faut adorer, » tom. VI sur saint Jean, p. 124, etc.

(2) Tom. XII sur saint Matth., n. 42, p. 565. Voy. aussi tom. VI, sur saint Jean, n. 23, p. 138, et homél. XVIII sur Jérém., n. 9, p. 251, édit. Delarue.

qu'il ne faut pas adresser de *supplication* véritable à Jésus-Christ, il faut distinguer. En tant qu'il prétendait que les fidèles devaient, dans leurs prières, se conformer à la pratique de l'Eglise, *C.* comme s'il n'eût pas reconnu en Jésus-Christ la divinité véritable, *N.* L'Eglise est en effet dans l'usage d'offrir, soit dans sa liturgie publique, soit dans ses autres prières publiques, la prière et le sacrifice au Père, comme source de toute divinité, par le pontife souverain de nos âmes, Jésus-Christ, notre médiateur. Aussi Origène prétend-il que tous les fidèles doivent faire cela pour prier tous de la même manière. Au reste, comme Origène enseigne en cette circonstance qu'il faut adresser à Jésus-Christ nos supplications, nos demandes, nos actions de grâces, toutes choses qui ne sont dues qu'à Dieu seul, il est facile de voir quel est son sentiment (1).

PROPOSITION IV.

Il est impossible de démontrer que le mystère de la très-sainte Trinité est opposé à la raison.

Nous établissons cette proposition et contre les incrédules, et contre les sociniens et les rationalistes, qui font cause commune avec eux, et qui font tous leurs efforts pour ruiner le dogme de la Trinité, en prouvant qu'il répugne à la raison, et par conséquent qu'il lui est opposé. Mais vains efforts. Voici comment nous le prouvons :

1. Indirectement : Il est certain, d'après ce que nous avons dit, que c'est Dieu qui a révélé le dogme de la Trinité ; et la conséquence rigoureuse que nous en tirons, c'est qu'il est impossible qu'il répugne à la droite raison. Car Dieu ne peut pas être opposé à lui-même, et il ne peut pas non plus révéler quelque chose qui lui soit contraire, comme il nous l'enseigne par la raison, puisqu'il est l'auteur de l'une et de l'autre.

2. Directement : Nos adversaires sont dans l'impossibilité d'établir cette répugnance du dogme de la Trinité ; pour l'établir, il leur faudrait prouver qu'il répugne à l'unité d'essence d'avoir divers modes de subsister ; telles que sont les hypostases divines ou personnes, ainsi que nous l'avons dit ; mais ils ne pourront jamais le faire. 1. Car la répugnance ne peut

(1) Maran, ouv. cit., liv. VI, c. 16, n. 8. Mais nous traiterons encore cette question à l'occasion du canon d'un certain africain que l'on nous objecte pareillement.

s'établir que par la comparaison de deux idées qui s'excluent mutuellement, *V. G.* celle du cercle et du carré; or, ils n'ont pas une idée adéquate de l'essence divine, non plus que des modes ou des personnalités qui tombent sous l'essence divine; donc : 2. parce qu'ils ne peuvent porter un jugement que sur les choses qui sont soumises à la raison; or, le dogme de la très-sainte Trinité surpasse la raison; donc les unitaires ne peuvent pas établir que le dogme de la très-sainte Trinité est opposé en un point quelconque à la saine raison.

Objections.

Obj. 1. Si l'on soumet le dogme de la Trinité à la saine raison, il est évident pour tout le monde *d'abord* que la pluralité, quelle qu'elle soit, répugne en Dieu à la raison; 2. il est évident *ensuite* que l'on ne saurait donner de la Trinité aucune explication philosophique; 3. soit qu'elle défende un seul sujet et trois manières d'être ou d'agir, soit qu'elle admette trois sujets ayant la faculté de vouloir et de comprendre (cfr. saint Matth., XXVI, 39); 4. on tombe nécessairement soit dans le sabellianisme (modalisme) ou dans le trithéisme, ou dans l'arianisme, condamnés autrefois par l'Eglise. 5. Il faut donc expliquer les diverses traces du mystère de la Trinité que l'on trouve dans les Ecritures, *en partie,* par certains philosophismes judaïques et platoniciens qui appartiennent à des temps moins cultivés et antérieurs à la religion chrétienne; *en partie* aussi par les ornements et les amplifications que les écrivains sacrés ajoutèrent à leurs récits à cause du respect dont ils étaient pénétrés pour Jésus, leur maître, et sa dignité de Messie (1). Donc :

Rép. 1. *D.* Tout le monde voit que la saine raison ne saurait admettre de pluralité en Dieu quant à la nature et à l'essence, *C.* quant aux personnes, *N.* C'est ce dernier point que devraient prouver nos adversaires, et ils ne le font pas; ils se contentent d'une simple assertion (2). Le dogme de la Trinité n'a point été un obstacle a ce que le monothéisme fût le fondement de la religion chrétienne.

(1) Tel est le sentiment de Wegscheider, §§ 92 et 98.

(2) L'adversaire que nous combattons renvoie, pour prouver la répugnance de ce dogme avec la saine raison, à ce qu'il a écrit § 59; mais il ne dit pas un mot, dans ce passage, qui établisse cette répugnance. Voilà jusqu'à quel point il abuse de la crédulité du lecteur!

Rép. 2. Je nie la supposition, savoir, qu'il faille avoir recours à une explication philosophique; il n'en est nullement question dans le dogme de la Trinité; il n'y est question que de la foi qui impose l'obligation de croire qu'il y a numériquement trois personnes distinctes dans l'essence divine. Le seul objet de l'explication philosophique, ici, c'est que rien ne répugne dans ce dogme (1).

Rép. 3. *D*. Si on prend l'essence divine pour sujet, il n'y en a qu'un, qui n'a qu'une seule opération naturelle, la volonté, etc., et il a une triple, ou plutôt trois manières de subsister; si ce sont les personnes, au contraire, que l'on prend pour sujet, nous disons alors qu'il y a trois sujets en Dieu, et que chacun a une manière particulière de comprendre et de vouloir. Quant au passage de saint Matthieu (XXVI, 39) : « Mon Père, éloignez, s'il est possible, ce calice de moi; toutefois, que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse; » il ne prouve qu'une chose, c'est qu'il y a en Jésus-Christ deux volontés, la volonté divine et la volonté humaine, pour l'une et l'autre nature.

Rép. 4. *N*. Car l'Eglise catholique, qui a toujours professé le dogme de la Trinité, n'est jamais tombée dans le *sabellianisme* ou modalisme, ni dans le trithéisme ou l'arianisme; elle condamna autrefois, et elle condamne encore aujourd'hui les décrets de ces diverses sectes. Nous n'hésitons même pas à dire que le dogme de la Trinité est pour nous le moyen d'éviter ces écueils (2).

Rép. 5. *N*. Mais c'est par la doctrine de Jésus-Christ lui-même et la manière dont elle a été entendue par la tradition, et telle que l'Eglise l'a toujours admise, qu'il faut interpréter ces semences, si toutefois on doit leur donner ce nom, et si ce ne sont pas plutôt des preuves nettes et précises de ce sentiment. Les Pères, l'Eglise, et, à plus forte raison, les écrivains sacrés, n'ont jamais rien emprunté aux philosophismes juifs ou platoniciens. Il ne suffit pas aux rationalistes d'affirmer cela pour atteindre le but qu'ils se proposent, il leur faudrait encore le prouver, et c'est ce qu'ils ne font pas. Les trois points sui-

(1) Que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut, c. 2.

(2) Voy. Pétau, de Dieu, liv. II, c. 3 et 4; dans ce dernier chapitre, §§ 8 et suiv. Il le prouve par l'exemple de certains Pères qui déduisent la simplicité souveraine de Dieu de la distinction des personnes divines, au point que Dieu ne serait pas infiniment simple s'il n'y avait pas réellement en lui trois personnes distinctes.

vants, au contraire, sont démontrés : 1. l'origine des anciennes hérésies sur ce mystère, c'est que leurs auteurs voulurent ramener la simplicité de la foi aux théories des philosophes (1);

(1) Pétau, de la Trinité, liv. I, c. 1, 2, et encore c. 8; il y démontre surabondamment que la doctrine de Platon n'a rien, sur cette Trinité déguisée qu'il insinue, de commun avec le dogme de la religion chrétienne, et elle en diffère comme le ciel de la terre; il y établit même, avec raison, que toutes les erreurs relatives au dogme de la Trinité qui ont eu lieu dans l'Eglise ne s'y sont glissées qu'au moyen des inventions mensongères de Platon et d'Aristote, auxquelles ces hérétiques étaient plus attachés qu'à la doctrine de Jésus-Christ. C'est aussi ce qu'a établi Prud. Maran, dans sa préface des œuvres de saint Justin, p. 1, c. 1; il y démontre que ni Platon ni aucun de ses disciples n'ont soupçonné l'existence du Verbe, du Fils de Dieu. Voy. encore le même auteur, ouv. intit. Divinité de Jésus-Christ, liv. IV, c. 1, § 8; c'est en vain que Cudworth, Système intellectuel, c. 4, § 36, s'efforce de rapporter à Platon la doctrine de la Trinité. Puisque nous en sommes sur la Trinité de Platon, nous ferons observer que nos adversaires, qui ne la voient ni dans les Ecritures ni dans la tradition, trouvent ensuite ce dogme chez presque tous les peuples. Certes, Ammon dit, Biblioth. théol., tom. I, pag. 160, que l'on trouve des traces indubitables de ce dogme chez tous les peuples de l'antiquité. Pfanner, Syst. théol. des païens, c. 3, disserte longuement sur la trinité des Egyptiens, de même que Jablousky, Panth. égypt.; voy. aussi Vogel, Religion des anciens Egyptiens et des Grecs, Nuremb., 1793; Anquetil-Duperron; a aussi écrit sur la trinité des Indiens, Décret qu'il faut lire, 2. vol.; Argent., 1801, in-4°, tom. I, p. 8 et suiv.; Schlégel a écrit aussi sur le même sujet, Sagesse des Indiens, p. 108; Mayer, *Brahma,* ou *la Religion des Indiens,* c'est-à-dire le brahminisme, Leipsig, 1818, p. 37. Nous avons vu que Cudworth a écrit sur la Trinité de Platon, pass. cit. Ont encore écrit sur le même sujet, Tiedemann, *Esprit de la philosophie spéculative,* c. 2, p. 118 et suivantes; Tennemann, du Divin esprit de la philosophie platonique; sur Paul, Choses merveil., p. 1; Wundemann, Histoire de la doctrine de la foi chrétienne, etc., tom. I, p. 186, etc.; Eichhorn a écrit plusieurs choses sur la trinité cabalistique sous ce titre : Doctrine secrète des anciens Orientaux et des Juifs, Leipsig, 1805, p. 93, etc., et p. 165, etc.; Biblioth. biblique litt., III, part. 2 (Hallenberg). Quant à Wundemann, liv. I, p. 194, etc., et à Stalh (voy. Eichhorn, Biblioth. bibl. litt., t. IV, p. 814, etc.), ils ont écrit sur l'origine platonique (suivant eux) du dogme de la Trinité chrétienne, *du Verbe divin et de l'Esprit-Saint;* ils la font aussi venir de Philon; voyez Wegscheider, pass. cit. On peut voir, dans Jean-Alb. Fabricius, plusieurs documents relatifs à la Trinité, que quelques-uns ont cru trouver dans l'antiquité, Bibliographie ancienne, c. 8, n. 10, p. 337, édit. 3e, Hambourg, 1760.

Au reste, l'illustre docteur J.-A. Mœlher, dans son ouvrage intitulé Saint Athanase-le-Grand et l'Eglise de son temps, Mayence, 1827, p. 56 et suiv., fait justement observer 1° qu'il faut distinguer la foi de l'Eglise sur la Trinité des explications individuelles. La foi repose sur l'Ecriture et la tradition, et tous sont, sur ce point, d'un sentiment unanime. Mais la manière de faire concorder la foi avec les idées, voilà qui n'est pas du domaine de la foi de l'Eglise. La discordance des opinions, les erreurs même des individus sur la manière de les faire concorder ne sont point un obstacle à la foi. Si les apologistes de la religion chrétienne eussent attaqué la foi à la Trinité ou à la divinité du Fils, ils se fussent créés à eux-mêmes une difficulté contre la croyance qu'ils se proposaient de défendre. Mais personne, assurément, ne hérisse de difficultés la cause qu'il veut défendre. S'ils défendaient la divinité de Jésus-Christ, c'est qu'ils en avaient trouvé la croyance en vigueur. 2° Il

2. c'est que les anciens Pères, que nos adversaires taxent parfois de platonisme, eurent une horreur souveraine pour les enseignements de ces philosophes, touchant les matières de la foi (1); 3. c'est qu'ils puisèrent toujours invariablement la doctrine de la Trinité dans l'Ecriture en s'appuyant sur la tradition (2).

Rép. 6. *N.* Cette assertion est-elle aussi toute gratuite; elle est même, qui plus est, blasphématoire et injurieuse pour la véracité des écrivains sacrés, comme s'ils avaient eu tous la pensée, sous l'impression de l'affection pieuse qu'ils avaient pour la personne de Jésus-Christ, de précipiter tous les hommes dans l'erreur la plus grave et dans l'idolâtrie. Cet aveu de nos adversaires est du moins un avantage pour nous : c'est que les Ecritures contiennent la doctrine de la Trinité; ils leur refusent pourtant leur assentiment, bien qu'ils les prennent pour unique règle de leur foi, et cela pour favoriser leur sens privé.

I. *Inst.* C'est un axiôme philosophique que deux choses qui s'identifient à une troisième s'identifient aussi entre elles. Mais

fait observer encore qu'il faut distinguer la foi de la Trinité de la notion ou de la conception qu'en a l'esprit. Quant à la première, elle a toujours été inébranlable, bien que l'esprit n'en eût qu'une conception obscure; l'obscurité ne procède que de son expression et de la vacillation de l'esprit. Cette conception devait se développer, et il lui fallait pour cela la contradiction des hérétiques; aussi, la contradiction des hérétiques a-t-elle développé la notion de cette croyance, et en est-elle sortie et plus ferme et plus expresse. 3° Quant à ces explications spéculatives, il convient que parfois les Pères, en les développant, ont eu recours aux idées platoniciennes. Il leur a semblé saisir comme une espèce d'explication du mystère de la Trinité dans les idées platoniciennes, bien que ce que Platon en dit soit plus obscur que le dogme chrétien, au point que les platoniciens eux-mêmes n'ont pas été d'accord sur la manière d'interpréter leur maître (Pétau, Trinité, liv. I, c. 1). On conviendra facilement que les Pères furent innocents en ce point, si on fait attention que les plus graves théologiens ne mirent pas d'abord un grand prix dans la philosophie naturelle, et se glorifièrent peu d'avoir trouvé des preuves importantes de la Trinité, de l'Incarnation, etc., dans quelques-unes de ses considérations. En tout cas, ce serait une absurdité que de croire que l'Eglise tout entière repose sur la philosophie naturelle. Ces idées n'étaient que les idées d'un petit nombre, et l'Eglise y était tout-à-fait étrangère. Il faut en dire autant des siècles des Pères. L'Eglise confessait simplement que le Rédempteur était Dieu, et sa croyance faisait son bonheur. La confession des martyrs en est une preuve frappante. Cette discussion n'a, au point de vue catholique, qu'une valeur historique, mais elle n'a pas de valeur ecclésiastique, d'autant plus qu'au témoignage de saint Irénée ces divergences d'opinions sur ce point attristèrent l'Eglise.

(1) Voy. Baltus, Défense des saints Pères accusés de platonisme, liv. II, c. 3.

(2) Voy. Pétau, *Préface* des livres *de la Trinité*.

le mystère de la Trinité est en opposition directe avec ce principe; en effet, il n'y a point de distinction réelle entre Dieu et la personne; donc, si chaque personne est une même chose avec la nature divine, les divines personnes seront les mêmes entre elles. 2. Aussi est-il permis d'argumenter comme il suit de ce principe ou axiôme : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu; donc le Père est le Fils, *et vice versa,* et nous voilà tombés dans le sabellianisme. 3. Et si l'on dit que les personnes sont réellement distinctes entre elles, il faut aussi en conclure que la nature divine est réellement distincte, comme le prouve la définition même de la personne donnée par Boëce et admise par tous les théologiens; elle est la substance individuelle de la nature raisonnable. 4. La raison qui nous porte à dire : Le Père est une personne divine, le Fils est une personne divine, le Saint-Esprit est une personne divine; donc il y a trois personnes divines; la même raison, disons-nous, nous porte à dire : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; donc ils sont trois dieux. 5. On peut encore en tirer une foule d'autres conséquences absurdes, telles que celles-ci : Dieu est *trine* en personne; or, chaque personne divine est Dieu; donc chaque personne est trine dans les personnes. 6. Ce qui le confirme, c'est que le nom de personne renferme en soi la substance; par conséquent, si l'on multiplie les personnes, on multiplie aussi la substance divine, et nous voilà tombés dans le trithéisme. 7. Il nous reste donc à n'admettre qu'une personne en Dieu, comme nous n'admettons en lui qu'une nature, et c'est ce qu'exprime le mot et la notion de Dieu; ce mot, cette notion indique une nature subsistante, et par conséquent une personne unique et singulière, 8. en tant qu'infinie et indivisible, 9. entièrement simple, qui ne souffre pas la composition qui provient du nombre des personnes; 10. ni l'agrégation de plusieurs êtres parfaits doués d'existences diverses comme le sont les personnes; 11. et on évite par là l'inconvénient qui résulte de ce qu'une personne ne jouit pas de la perfection de l'autre, ce qui fait qu'elle en est distincte. Telles sont à peu près les futilités sur lesquelles joue Crellius.

Rép. 1. *D. Maj.* Ce en quoi elles sont la même chose, *C.* ce en quoi elles ne sont pas la même chose, *N.* Je nie aussi la *Min.* Car les personnes divines sont la même chose avec la nature divine, et, sous ce rapport, elles sont une même chose

entre elles, puisque toutes trois elles ont la même nature divine; mais elles ne sont pas les mêmes quant à la manière de subsister, ou quant à la personnalité qui les distingue relativement entre elles. Car la paternité n'est pas la filiation; on peut en dire autant de la spiration. Ainsi, *V. G.* la longueur est une même chose avec l'espace sur lequel elle s'applique; la hauteur est pareillement une même chose avec l'espace, comme aussi la grandeur, qui résulte de l'une et de l'autre; la longueur pourtant n'est pas la largeur, ni *vice versa;* il en est de même de la grandeur, car elle n'est ni la longueur ni la hauteur, bien qu'elle résulte de l'une et de l'autre. Et, par suite, je nie la conséquence (1).

Rép. 2. *N.* Ce que l'on peut conclure de ce qui a été dit, c'est : Donc le Père et le Fils sont Dieu, puisqu'ils n'ont qu'une seule nature divine et qu'ils n'ont pas la même manière de subsister; c'est par là que nous échappons au sabellianisme.

Rép. 3. *N.* Quant à la preuve, *D.* la personne est la substance individuelle de la nature rationnelle, c'est-à-dire la subsistance, *C.* elle est simplement la substance, *N.* Tel est l'unique sens que l'on peut donner à la définition de Boëce; les théologiens ne lui en ont jamais donné d'autre (2).

Rép. 4. *N.* Je nie aussi la parité de la conclusion, car, dans la première argumentation, le mot *personne* indique le mode de subsister, qui est distinct et propre dans chaque personne, et par conséquent ce mode propre de subsister se multiplie avec les personnes; dans l'autre argumentation, au contraire, le mot *Dieu* exprime la nature, qui est la même dans chaque personne, et elle ne se multiplie pas par la multiplication des personnes ou des manières de subsister, qui est toujours la même, bien qu'affectée de divers modes.

Rép. 5. *N.* Cette manière de raisonner n'est qu'un simple paralogisme; car on entend le mot *Dieu* dans un sens dans la majeure, et on l'entend dans un autre sens dans la mineure; dans la majeure on l'emploie pour signifier la nature d'une manière concrète, telle qu'elle subsiste dans les trois per-

(1) Voy. card. Albarus Cienfuegos, S. J., Enigmes théolog., 2 vol. in-folio, Venise, 1717. Le but de cet ouvrage est de prouver que le dogme de la Trinité n'est point en opposition avec ce principe connu : « Les choses qui sont » les mêmes avec une troisième sont les mêmes entre elles. »

(2) Voy. Suarez, tom. II, Métaph., diss. 34, n. 13; Comment. sur saint Thomas, IIIe part., diss. 11, sect. 2.

sonnes; dans la mineure, au contraire, on l'emploie pour désigner une subsistance ou une personne.

Rép. 6. *D.* Le nom de *personne* renferme la substance indirectement, *C.* directement, *N.* Car il ne signifie directement que la subsistance de cette même nature, qu'en Dieu les autres personnes possèdent par leur propre subsistance; il faut, par suite, nier la conséquence. Voici encore combien il est facile en ce point aux catholiques de se préserver du trihéisme.

Rép. 7. *N.* Le mot et la notion de Dieu indique la nature subsistante, *D.* une ou multiple, c'est-à-dire une subsistance trine, *C.* une subsistance unique et singulière, *N.* Nous savons par la revélation que la nature divine a une triple subsistance.

Rép. 8. *D.* Par là même que la nature divine est infinie, elle admet plusieurs subsistances, ce dont n'est pas capable la nature finie, *C.* elle n'admet pas la pluralité des personnes, *N.* C'est ce qui fait que dans les créatures les natures ou les individus se multiplient comme les personnes; mais il n'en est pas ainsi en Dieu, car, en tant qu'infini, il peut être affecté de iverses manières, il peut admettre divers modes de subsister. Et, comme la nature divine est indivisible, il s'ensuit seulement que les personnes seules sont indivises, mais qu'elles sont distinctes.

Rép. 9. *D.* Si le nombre résultant des parties de la nature divine produisait une composition, *C.* mais s'il n'en résulte qu'une diversité dans la manière de subsister de cette même nature, *N.* D'autant plus que ces modes ne se distinguent entre eux que relativement, et qu'ils s'identifient avec la nature divine elle-même.

Rép. 10. *N.* Conformément à ce que nous avons dit plus haut, car les personnes divines jouissent d'une même existence; il n'y a de distinct en elles que le mode d'existence (1), comme nous l'avons souvent dit, et les trois personnes ne sont pas, à proprement parler, trois êtres, mais bien un seul être doué d'un triple mode de subsistance.

Rép. 11. Je *nie* la supposition, soit parce que c'est encore une question de savoir si on peut appeler la propriété personnelle une perfection; ce qu'on peut dire tout au plus, c'est que

(1) Voy. Pétau, Trinité, liv. IV, c. 1, §§ 5 et suiv.

c'est une perfection relative et mixte dans le sens que nous l'avons expliqué dans le Traité de Dieu (1); soit parce que de l'identité de cette même propriété avec la nature, que chaque personne possède dans sa plénitude, elle possède au moins médiatement les perfections et les propriétés des autres personnes.

Inst. Plus les études philosophiques, historiques et philologiques des temps modernes ont fait de progrès, plus aussi il a été difficile de faire adopter la croyance au dogme de la Trinité. Aussi les philosophes et les théologiens s'en sont-ils plus ou moins écartés. Il est même arrivé que ceux qui voulaient en défendre la formule publique s'appliquaient en grand nombre à l'expliquer diversement, et de manière à rendre intelligibles et la nature et l'usage de ce dogme. D'autres ont publiquement enseigné que cette doctrine était en désaccord et avec les livres saints et avec la saine raison. Par conséquent, comme l'histoire du dogme de la Trinité nous apprend les efforts plus ou moins subtils que l'on a faits pour l'expliquer, et que les théologiens qui s'y sont appliqués sont tombés soit dans l'*arianisme,* soit dans le *trithéisme*, soit dans le *sabellianisme,* il s'ensuit que nous devons le rejeter pour suivre une doctrine plus saine (2).

(1) Plus bas, col. 550, 2.

(2) Vegscheider, § 91. Nous avons dit, dans le Traité de Dieu, ce que les saint-simoniens pensent de la Trinité; quant à ce qu'en pensent leurs frères, les templariens, nous allons l'exposer ici, d'après leur code lui-même; il a pour titre Lévitikon, ou Exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens catholiques primitifs, Paris, 1831 (tel est le nom que se donnent ces impies, qui ne sont pas contents de professer le panthéisme et l'anthothéisme avec les saint-simoniens). On lit, p. 65 : « Dieu est composé de trois » puissances, savoir : Père, Fils et Saint-Esprit. Dieu Père est l'être infini » composé de tout ce qui est. Dieu Fils est l'action, produit de la puissance » éternelle du Père et de tout ce qui est, produit infini qui se manifeste sans » cesse en tout, pour tout et partout, et dans l'ensemble de tout ce qui est, » et dans les modifications infinies et perpétuelles que subissent les parties » de tout ce qui est. Dieu Esprit est l'intelligence, produit de la puissance » du Père et de la puissance du Fils, produit infini qui constitue l'intelligence » de l'ensemble ou réunion de tout, et les modifications infinies d'intelli» gence de l'infinité des parties dont se compose cet ensemble ou grand » tout, etc. Les trois puissances dont je viens de parler, ne pouvant exister » l'une sans l'autre, forment, dans leur trinité, une puissance infinie, une et » indivisible, qui est *la puissance universelle* ou Dieu. Conséquence : chaque » portion du grand tout, ou Dieu, devant nécessairement participer aux puis» sances de ce même grand tout, ou Dieu, chacune des portions infinies du » grand tout doit nécessairement jouir d'une portion de son *existence*, de son » *action* et de son *intelligence* infinies, quelles que soient d'ailleurs les mo» difications auxquelles peut être soumise à l'infini chaque portion du tout,

Rép. N. Cons. Car l'histoire du dogme de la Trinité, telle que nous le rapportent les rationalistes, prouve seulement 1. la nécessité absolue où nous sommes de soumettre notre raison à la foi, 2. et que le protestantisme a ouvert la voie à toutes les aberrations dont nous venons de parler par son principe fondamental d'indépendance de toute autorité divinement constituée; 3. que les théologiens dont parle notre adversaire sont des protestants qui, en ce point, ont suivi l'exemple de leurs *correcteurs des livres saints*, et qui, de fait, ont prouvé que l'autorité de l'Eglise est le seul moyen de conserver intacte la foi; 4. que tous ceux qui ont abandonné cette autorité pour ne suivre que leur sens privé se sont plus ou moins trompés, suivant qu'ils s'en sont plus ou moins écartés, et qu'il ne leur sera possible de récupérer cette foi qu'en rentrant dans le sein de cette Eglise que quittèrent leurs pères; 5. que ce n'est pas l'étude de la philosophie, de l'histoire et de la philologie des temps modernes (du protestantisme) qui ont ruiné la croyance à ce mystère comme aux autres dogmes de la religion chrétienne, mais bien plutôt l'abus de cette même étude, comme aussi la mauvaise foi de ceux qui se sont attachés à cette histoire; c'est ce que nous avons démontré.

CHAPITRE III.

DE LA DIVINITÉ DU VERBE OU DU FILS, ET DE SA CONSUBSTANTIALITÉ AVEC LE PÈRE.

Bien qu'il y ait de grands rapports entre les erreurs des anciens ariens et celles des sociniens, il y a néanmoins quelque différence. Les anciens ariens combattirent en effet directement la divinité du Verbe ou du Fils, et sa consubstantialité avec le Père, et par conséquent ils combattirent indirectement la divinité du Christ; les sociniens modernes, eux, se sont directe-

» tant par rapport à sa manière (état ou puissance) d'être que par rapport à » son état ou sa puissance d'action ou d'intelligence. Je crois à la vérité de » la religion catholique qui nous a été transmise par Jésus, etc. » Voici un nouveau philosophisme qui doit beaucoup sourire à nos rationalistes, puisque les templariens protestent qu'ils croient, eux aussi, en Dieu et en Jésus-Christ, mais qu'ils se sont rattachés à une doctrine plus pure, savoir, le panthéisme, et ils y reconnaissent la Trinité. Voilà jusqu'où peut aller la raison humaine abandonnée à ses faibles forces!

ment attaqués à la divinité du Christ, et indirectement à celle du Verbe.

De plus, les ariens, comme cela arrive à tous les hérétiques, n'eurent jamais d'idée fixe ; car, dès le principe, ils dirent que le Verbe était une créature, qu'il avait été créé dans le temps ; ils soutinrent par la suite qu'il était une créature, mais qu'il avait été créé de rien dès l'éternité ; s'écartant ensuite de plus en plus de leur erreur première, ils lui attribuèrent la divinité, mais ils prétendirent qu'elle était d'un degré inférieure en dignité, et qu'elle différait de celle du Père ; mais ils ne sont jamais allés jusqu'à admettre sa consubstantialité avec le Père (1).

Les semi-ariens, d'après les critiques modernes, ne s'écartèrent jamais de la vraie foi sur la divinité du Fils ; mais ce en quoi ils péchaient, c'est parce qu'ils avaient horreur du mot *consubstantiel;* au reste, leur croyance sur le dogme est exacte ; c'est ce qui les fait parfois compter au nombre des orthodoxes (2), bien qu'il soit impossible d'excuser l'opiniâtre perversité qu'ils mettent à rejeter les signes que l'Eglise a consacrés pour distinguer les catholiques des hérétiques (3).

(1) Voy. Pétau, *Trinité,* liv. I, c. 7 et suiv. Voy. aussi Charles Lupi, Dissertation préliminaire sur le concile de Nicée, tom. I de ses œuvres, c. 12 et suiv.

(2) Voy. Noël Alexandre, diss. XIV, sur le IV[e] siècle, du mot *homoiousion;* il y expose les divers sens donnés à ce mot, et il ajoute que quelques évêques prétendirent que le mot *homoousion* n'exprimait pas autrement la foi de Nicée que le précédent ; aussi on leur donna le nom de semi-ariens, parce qu'ils rejetaient le mot *homoousion.* Il dit qu'ils avaient des sentiments exacts sur la foi, et que, par conséquent, ils étaient catholiques. Voy. aussi Maran, ouv. cit., liv. II, c. 6, n. 5, et liv. IV, c. 32 ; il y démontre que c'est à tort qu'on appelle semi-ariens les évêques qui rejetaient le mot *homoousion,* puisqu'ils s'accordent entièrement avec les autres sur le dogme catholique. Ce savant auteur avait déjà, dès 1722, publié une dissertation *sur les semi-ariens,* dans laquelle il défend la nouvelle édition des œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, du Père Toutté, contre la censure des Pères de Trévoux, sur ce qu'il avait écrit dans la troisième dissertation qui se trouve en tête des œuv. de saint Cyrille, surtout c. 3.

(3) Il est toujours dangereux de s'écarter du langage consacré par l'Eglise. C'est là la seule raison pour laquelle un certain nombre de Pères soupçonnèrent les évêques qui ne voulurent pas adopter le mot *homousion* d'être ariens, bien qu'ils admissent, ainsi qu'il a été dit, le dogme exprimé par ce mot. Car, quoique saint Jérôme dise avec vérité, dans son Dialogue contre les lucifériens, n. 34 : « Les évêques s'occupaient peu du mot, pourvu que la chose » n'eût rien à craindre, » parce que, comme le fait très-justement observer saint Grégoire de Naz., lett. XXVI, la vérité ne gît pas dans le son des mots, mais bien dans le sentiment ; l'Eglise, néanmoins, s'est toujours appliquée à conserver intactes certaines formules, conformément à l'avis de l'Apôtre,

Les rationalistes et les membres des sociétés bibliques, non-seulement ont admis l'impiété arienne et le socinianisme, mais ils sont allés plus loin encore; de sorte qu'on peut, si on les leur compare, considérer les ariens et les sociniens comme des personnes pieuses et religieuses. Car non-seulement ils enseignent, avec les disciples de Photin et de Paul de Samosate, que le Christ est un pur homme, mais ils sont allés jusqu'à dire que le Verbe ou Fils de Dieu n'était qu'un simple attribut de Dieu, qu'il n'était point une personne subsistante; ils le considèrent en divers endroits comme un *théurge,* qui s'est accommodé aux idées préconçues de son peuple, et qui n'a pas pu soustraire ses compatriotes à toutes les erreurs populaires qui avaient cours alors, et autres blasphèmes de ce genre.

Nous nous réserverons de traiter directement de Jésus-Christ et de sa divinité dans le traité de l'Incarnation divine; aussi ne nous appliquerons-nous ici qu'à défendre la divinité du Verbe ou du Fils, et sa consubstantialité avec le Père, bien que parfois la nécessité du sujet nous oblige à traiter directement de la divinité du Christ.

Afin de ne pas multiplier sans besoin les propositions, une fois que nous aurons établi la vérité fondamentale de la divinité et de la consubstantialité du Verbe ou du Fils, et par l'Ecriture et par la tradition, nous en conclurons, comme par forme de corollaire, sa subsistance particulière, ainsi que la vérité et l'exactitude de la définition du concile de Nicée. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le Verbe est vraiment et proprement Dieu, Fils de Dieu, et consubstantiel au Père.

Cette proposition est de foi, comme le prouve le concile de Nicée, qui nous ordonne de croire au *Fils unique de Dieu, engendré ou né du Père avant les siècles, consubstantiel au Père.* Et voici comment nous en établissons la vérité : 1. D'après ce qui a été démontré dans les propositions précé-

II Tim., I, 13 : « Proposez-vous pour modèle les saines instructions; » d'autant mieux que les hérétiques sont dans l'usage de voiler leurs erreurs sous des expressions ambiguës qui semblent présenter un sens exact, et de glisser ainsi leur venin dans le cœur des imprudents.

dentes, la seule et même essence divine renferme trois personnes distinctes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous en concluons donc que le Verbe est vraiment et proprement Dieu et Fils de Dieu, et consubstantiel au Père. Aussi toutes les preuves que nous y avons citées pour démontrer, soit par l'Ecriture, soit par la tradition, le dogme de la sainte Trinité, démontrent-elles la divinité du Verbe ou du Fils, ainsi que sa consubstantialité avec le Père.

2. Nous le prouvons encore directement par les preuves qui affectent plus spécialement le Fils, et qui, au moyen de la force qu'elles acquièrent, deviennent une certitude. Et d'abord c'est à cela que se rapporte le commencement de l'Evangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en » Dieu, et Dieu était le Verbe; et il était en Dieu dès le com- » mencement, et tout a été fait par lui. » Nous tirons de ces paroles quatre choses : 1. c'est l'éternité du Verbe, car il était au commencement ou avant le temps; 2. c'est que le Verbe est distinct du Père, puisqu'*il était en Dieu;* c'est 3. qu'il était Dieu, Dieu était le Verbe; 4. enfin, c'est qu'il est créateur et tout-puissant, *car tout a été fait par lui.*

Le début de cet évangile concorde parfaitement avec tout ce que contient l'ensemble de l'évangile sur le Verbe fait chair; tout y est intimement lié; si on l'admet, tout s'enchevêtre naturellement, et repousse toute espèce de métaphore; si on le supprime, au contraire, tout le reste devient inintelligible; tel que lorsqu'on dit : Le Fils unique qui est dans le sein du Père (saint Jean, I, 18); le Fils unique du Père (III, 16); il est dans le ciel, pendant qu'il parle sur la terre (ibid., 13); il fait tout ce que fait le Père (V, 19); il dit que son Père, c'est Dieu; il s'égale à Dieu (ibid., 18); il s'attribue le pouvoir de ressusciter les hommes (VI, 40, etc.); il confesse clairement qu'il est descendu du ciel (ibid., 38); qu'il est issu de Dieu (XIII, 13; XVI, 27); qu'il est issu du Père (ibid., 28); qu'il est un avec le Père (X, 30); qu'il est dans le Père, et que le Père est en lui (ibid., 38); qu'il est antérieur non-seulement à Abraham (VIII, 58), mais qu'il l'est aussi à la création du monde (XVII, 5); qui prédit qu'il est dans la voie, la vérité et la vie (XIV, 6); qui veut que l'on croie en lui comme au Fils de Dieu (IX, 35; XI, 26 et 27); qui veut qu'on l'adore (ibid., 38); et l'Evangile tout entier a été écrit pour faire croire qu'il est le Fils de Dieu (XX, 31). Nous raisonnons ainsi qu'il suit,

d'après ce qui précède : Celui-là est vraiment et proprement Fils de Dieu, et consubstantiel au Père, qui est Dieu, Fils de Dieu, que l'on regarde comme l'égal de Dieu, que l'on croit éternel et tout-puissant, et que l'on adore; que l'on considère comme doué de la même puissance que le Père, qui procède du Père, suivant le langage de l'Evangile, de manière néanmoins qu'il est en lui, qu'il ne fait qu'un avec lui, qu'il est en lui, etc. Or, d'après les autorités que nous avons citées, tel est le Verbe ou Fils de Dieu; donc :

Ce que les évangélistes, et même les apôtres et les écrivains sacrés écrivent de lui, s'accorde parfaitement avec ce qui précède. Saint Jean l'appelle (I ép. I, 1) encore : « Le Verbe de » vie, et la vie manifestée, » savoir, dans la chair, la vie éternelle qui résidait dans le Père, et qui nous est apparue; il l'appelle encore (c. V, 5, 20) : « Le Dieu véritable et la vie » éternelle. » Les trois autres évangélistes disent qu'il fut condamné à la mort, parce qu'il dit qu'il était *le Fils de Dieu* (saint Matthieu, XXVI, 64; saint Marc, XIV, 62; saint Luc, XXII, 70), dans ce sens qu'on le crut coupable de blasphème, et que, d'après la loi de Moïse, telle que l'entendaient les Juifs, il devait mourir (saint Jean, XIX, 7). C'est pourquoi l'apôtre saint Paul ne se contente pas de l'appeler le *Fils propre* de Dieu (Rom., VIII, 32), *son Fils,* savoir le Fils de Dieu (Gal., IV, 4), *Dieu* (Rom., IX, 5), *Seigneur de gloire* (I Cor., II, 8), le *grand Dieu* (Tit., II, 13), le *Dieu sauveur* (ibid., III, 4, etc.); mais il l'appelle en outre « le Fils (Hébr., I, 2 et » suiv.) par lequel il a fait les siècles, la splendeur de sa » gloire, et l'image de sa substance, portant tout par la puis- » sance de sa parole, et purifiant les péchés. » Ces diverses expressions disent très-clairement, et l'éternité, et la toute-puissance, et la divinité de la nature du Fils de Dieu.

Les passages que nous venons de citer, et un grand nombre d'autres passages que nous ne citerons pas dans la crainte d'être trop longs, ont paru tellement clairs aux rationalistes eux-mêmes, qu'il ne leur a pas été possible de nier que Jésus-Christ avait revendiqué le nom et les attributs de Dieu, et que les apôtres et les évangélistes les avaient aussi revendiqués pour lui (1). Nous en concluons encore : ou Jésus-Christ et les

(1) Mais il est indubitable (c'est Wegscheider qui parle) que le Christ a revendiqué dans certains discours qui lui sont attribués (notez que ce mot *attribué* doit être entendu dans le mauvais sens de nos adversaires), et que

écrivains sacrés nous ont trompés, ou il faut avouer que le Verbe ou le Fils de Dieu est véritablement et proprement Dieu et consubstantiel au Père. Mais il est impie, il est absurde de dire la première de ces choses, car, dans ce cas, ce serait Dieu lui-même qui nous aurait trompés, et dès-lors on ne pourrait pas regarder Jésus-Christ comme le docteur de la vérité, la vérité elle-même, et la lumière du monde; il serait au contraire le plus vil des fourbes, et il nous aurait précipités dans une ignoble idolâtrie, à laquelle, selon la remarque de plusieurs auteurs, il faudrait préférer Mahomet lui-même, qui n'admet qu'un seul Dieu, et qui se dit son prophète, et qui détruit entièrement l'idolâtrie. Il nous reste donc à confesser que le Verbe est vraiment et proprement le Fils de Dieu, et qu'il est consubstantiel à Dieu le Père.

Objections.

I. *Obj.* Le *logos* ou Verbe, dont saint Jean nous parle le premier, dont il nous parle seul, et qu'il nous représente comme s'étant revêtu de la chair, n'est autre chose qu'une locution philosophique qu'il a lui-même employée pour orner, des plus sublimes images de l'imagination, la puissance du maître vraiment étonnant qu'il servait, puissance qui avait été soustraite aux regards des hommes. Mais, par ce philosophisme, il indique le *logon,* ou la puissance spirituelle de Dieu, savoir, la puissance rationnelle qui agit avec sagesse, issue de Dieu avant la création du monde, représentée très-souvent sous l'apparence d'une personne ou d'une substance particulière, rappelée souvent par *l'Esprit de Dieu,* à savoir par *l'Esprit-Saint,* des Juifs de la Palestine (Jean, I, 33) et des premiers évangélistes (Matth., III, 16; Luc, I, 35, etc.), par la Sagesse dans les Proverbes (I, 20 et suiv., VIII, 22), et dans les livres apocryphes (Sag., IX, 1-4, XVIII, 14-18), par les livres syriaques ou de l'Ecclésiastique (I, 6, 9, XXIV, 4 et suiv.); et si elle n'est pas la même, elle paraît au moins l'être souvent. C'est en suivant un tel système d'imagination que

les apôtres lui ont parfois décerné aussi des attributs semblables (pourquoi ne pas dire identiques) aux attributs divins, et qu'ils y ont joint la dénomination de Fils de Dieu, et une dignité qui touche à la dignité divine (pourquoi ne pas dire la même), et que le Christ lui-même s'est appelé le Fils de Dieu. Cet aveu, émané de la bouche d'hommes aussi impies, est certes digne d'être noté.

Paul et l'auteur de la lettre aux Hébreux nous ont appris obscurément que le monde avait été tiré du néant par la nature plus parfaite du Messie (Col., I, 16, Hébr., I, 2 et suiv.), créée elle-même avant toute chose (Col., I, 15, collat. 18; Proverb., VIII, 22; Eccl., XXIV, 14), et qui, après s'être abaissée au temps déterminé à la condition servile de Jésus, l'œuvre du rachat des hommes achevée (Hébr., I, 5), a été reçue dans le ciel et a été soumise au Père (I Cor., III, 22, XI, 3, XV, 25 et suiv.; Eph., I, 22; Hébr., III, 2), et a été revêtue par le Père d'une plus haute dignité que toutes les autres créatures (Eph., I, 20, 23; Philip., II, 9; Col., I, 15 et suiv.; I Tim., III, 16; Hébr., I, 2 et 4) (1). Donc :

Rép. 1. Donc les écrivains sacrés, pour satisfaire aux exigences d'une imagination en délire, nous ont trompés; et l'Eglise tout entière a croupi pendant dix-huit siècles dans la plus honteuse erreur, jusqu'à ce qu'enfin surgissent en Allemagne, comme des astres brillants, Paul, Suskindius, Eichhorn, Semler, Berthold, Rosenmuller, Kuinoël, Wegscheider, et *tutti quanti*, destinés à nous apprendre enfin dans quel sens saint Jean, l'apôtre saint Paul et les autres écrivains sacrés avaient employé ces expressions. Or, pourtant ces docteurs sont singulièrement en désaccord entre eux, et les membres de la même école leur font une guerre acharnée (2).

(1) Wegscheider, § 83.

(2) Pour donner un spécimen de la divergence des opinions des rationalistes modernes partisans de la Bible, sur l'explication du mot *logon*, qui se trouve au commencement de l'Evangile de saint Jean, nous en citerons quelques-unes puisées dans Rosenmuller, tom. II, sur le Ier ch. de saint Jean. D'après Leclerc et ses disciples, saint Jean s'est servi du mot *logon* afin de s'opposer à ceux qui, à cette époque, employaient des expressions platoniques empruntées aux Commentaires de Philon, et qui en déduisaient, en faveur de la religion juive et chrétienne, le *ton logon*, et qui donnaient aux phrases empruntées à Philon un sens orthodoxe. Quant au sens de ce mot, il en est qui pensent que le Verbe *ton logon* exprime la raison, de même qu'on l'appelle lumière, vérité, vie, et soutiennent que ce fut le sentiment d'Origène, d'Epiphane, celui-ci dans son *Commentaire* sur saint Jean, p. 40, 41, et celui-là dans son livre des *Hérésies;* il y dit que le Verbe est appelé Verbe, *ton logon,* parce qu'il est l'*interprète du Père.* D'autres pensent que le Christ a été appelé Verbe, parce qu'il est l'auteur des créatures raisonnables, et parce qu'il a révélé aux hommes les décrets du Père, ou encore parce qu'il est l'auteur de la *doctrine la plus parfaite,* parce qu'il est l'auteur souverain de la sagesse véritable, qu'il en est le docteur; c'est ce que pensent Dœrdelin, Storr, Echermann; d'autres rejettent cette opinion, parce qu'ils prétendent qu'on ne la trouve nulle part. D'autres disent que saint Jean l'a empruntée aux paraphrases chaldaïques, où le mot *Verbe* du Seigneur est souvent employé. Mais la plupart ne voient, dans l'expression employée dans le chal-

Rép. 2. *N. A.* *a*) Parce que cette explication est souverainement injurieuse aux écrivains sacrés, comme chacun peut le voir; *b*) parce qu'elle est trop tardive, et qu'elle est opposée à l'antiquité tout entière, qui s'est bien gardée de propager de semblables mensonges; *c*) parce qu'elle est forcée et contraire à l'ensemble du discours. Car jamais il ne fut possible de dire d'une prosopopée ou d'une notion symbolique, qu'elle s'est fait chair et qu'elle a habité parmi nous; comme saint Jean écrit du Verbe, v. 14, qu'il est le Fils de Dieu, engendré seul de Dieu, égal au Père, etc. Ajoutez à cela qu'il faudrait entendre dans un sens figuré, et jamais dans un sens propre, les passages que nous avons rapportés dans nos preuves. Les textes cités, loin de fournir quelques traces de ce sens figuré, l'ex-

déen, qu'une description, qu'une paraphrase du *Dei summi, Dieu souverain.* Mais ils ont pensé que l'expression employée par les Juifs signifie une certaine hypostase engendrée de Dieu qui se rapproche beaucoup de lui, qui lui ressemble beaucoup. C'est ce qu'a démontré, au moyen des paraphrases chaldaïques, V, 7, Ch.-A.-Théoph. Keil, des Docteurs de l'Eglise, souillée par leur faute par les doctrines théologiques des platoniciens, et qui doivent être expurgés, comm. II, sur l'ouvrage intit. Acad., tom. II, p. 483 et suiv. Tel est aussi le sentiment de Lange, Ecrits de saint Jean, tom. II, p. 47. Il a aussi écrit sur les opinions cabalistiques des Juifs concernant le Messie, et que les chrétiens semblent avoir admises, Manuel historique des anciens dogmes chrétiens, 1802, part. I, p. 349 et suiv. Tirtmann, Cramer et Ernest prétendent, au contraire, Nouvelle théol. bibl., tom. III, p. 129 et suiv., que le mot *logos,* verbe, ne signifie ici (abstractivement pour concrètement) que promesse, et, par métonymie, promis; le mot hébreu qui correspond au mot *logos* des Septante, est souvent employé dans ce sens, disent-ils. Parmi les plus modernes, le plus grand nombre l'ont entendu de la sagesse et de la raison de Dieu personnifiée, tel que Fréd.-Guil., Jérusalem, Œuvres posthumes, part. 1, 3e consid., p. 618; Jos.-Franc.-Christ. Loeffler, Courte exposition de l'origine de la doctrine de la Trinité, etc. C'est aussi le sentiment de plusieurs autres. Voici comment ces illustres docteurs s'accordent sur ce point. Voyez aussi Kuinoël, Comm. sur les livres historiques du Nouveau-Testament, vol. III, sur les Prolégomènes, § 7, sur le *logos* de saint Jean; il y réunit plus au long encore les opinions de ces docteurs qui se refutent mutuellement, au point qu'il n'en reste pas un seul debout; le seul point pourtant sur lequel ils s'accordent, c'est pour nier la divinité de ce *logon*, verbe, et par conséquent la divinité de Jésus-Christ. Voilà où conduit le progrès de ces écrivains! Quant aux anciens unitaires, ils ne s'entendent pas davantage sur l'explication de ce commencement de l'Evangile de saint Jean. L'interprétation de Socin regorge de contradictions et de fausses assertions; l'interprétation des remontrants confond l'union morale avec l'union hypostatique, Dieu le Père avec le Fils; l'explication de Leclerc pèche par les mêmes défauts; voy. Maran, part. II, c. 7 et 8; Crell., qui a publié sous le nom d'Artemon son livre intit. Commencement de l'Evangile de saint Jean rétabli d'après l'antiquité ecclésiastique, a poussé l'impudence jusqu'à changer ces mots : *Dieu était le Verbe,* en ceux-ci : *Il était le Verbe de Dieu.* Mais tous les manuscrits, toutes les versions, tous les Pères grecs et latins lurent toujours *Dieu.* Crell. est par conséquent battu par Bengel, Westenein et les autres critiques bibliques.

cluent complètement au contraire, si on les entend dans leur sens naturel. Ce n'est pas aux écrivains sacrés, mais bien aux rationalistes qui ont introduit indûment ces canons exégétiques, qu'il faut attribuer ces philosophismes. Certes, ils rougiraient d'y avoir recours pour expliquer le premier auteur profane venu. Mais comme toutes les autres difficultés que font ici nos adversaires reposent sur ce fondement, une fois miné, elles s'évanouissent d'elles-mêmes. Aussi ne les réfuterons-nous pas une à une. Qui pourrait admettre que de simples particuliers taxent d'*apocryphes* les livres que nous appelons deutéro-canoniques? Mais ces hommes s'arrogent parmi les protestants la dictature.

II. *Obj*. C'est en vain que les théologiens tentent de prouver la divinité de la nature du Verbe ou du Christ par le nom de Fils de Dieu, de Dieu, de Fils unique, etc. 1. Car il est reconnu de tout le monde que l'appellation en titre de *Fils de Dieu* se prend de plusieurs manières. On l'attribue en premier lieu aux anges, ensuite aux Israélites (il est même fait mention des filles de Dieu) ; on le donne surtout aux justes; on le donne en troisième lieu aux magistrats et aux rois, qui sont comme les vicaires de Jéhovah. Ainsi (Ps. II, 7; collat. Act., XIII, 33; Hébr., I, 5; II Rois, VII, 14; Ps. XXXIII, 6, LXXXVIII, 28), David est appelé le Fils aimé de Dieu, c'est-à-dire, uniquement aimé ; cet usage a même pénétré chez les autres anciens peuples (1). 2. Dans les livres du Nouveau-Testament, on l'attribue aux hommes pieux. 3. Quant à Jésus-Christ, c'est

(1) On fait un grand étalage de science pour démontrer cela des Grecs dans Homère, *Iliad.*, liv. I, v. 279; II, 196 et suiv.; Odyss., XI, 567, quant à l'épithète des rois : engendré de Dieu, aussi grand que Dieu, Fils de Dieu; Diodore de Sicile atteste aussi des Egyptiens qu'ils décernèrent à leurs rois le nom de dieux, liv. I, 90; il dit des choses semblables des Ethiopiens, liv. III, ibid., c. 3, 5. Brissonius nous l'apprend aussi des Perses, de la Primauté royale des Perses. C'est pour le prouver que Gesenius, Comm. sur Isaïe, Leipsig, 1821, et de Wette, Comm. sur les Psaumes, édit. 2e, IV, 1, se combattent mutuellement; mais c'est en vain qu'ils s'épuisent à réunir ces témoignages, puisque tout le monde le sait, et que cela s'est pratiqué non-seulement chez les nations en question, mais même chez les Romains, de sorte que leurs empereurs usurpaient le nom de dieux, même après la promulgation du christianisme. On a ainsi appelé chez les Juifs les magistrats *dieux*. Mais, *quid inde?* Chez certains peuples on a donné aux rois et aux princes, en raison de leur autorité sur les autres et par analogie ou pour toute autre raison, le nom de dieux ou de fils de Dieu, etc. Donc c'est dans le même sens et pour les mêmes raisons que le Christ ou le Verbe est appelé *Dieu* et *Fils de Dieu*. Est-il possible de raisonner de la sorte? Voilà pourtant où conduit tout l'étalage scientifique de nos adversaires.

dans un sens idéal et métaphorique qu'on le lui attribue, de sorte que ce nom ne doit pas lui être appliqué d'une manière naturelle et précise, mais qu'il faut plutôt le rapporter à sa vertu éminente, à l'amour spécial de Dieu pour lui, et à sa dignité de Messie, 4. et que l'épithète d'unique, de bien-aimé, de propre, ajoutée à Fils de Dieu, ne signifie pas autre chose. 5. Car la notion de *génération* ne peut se dire du Dieu souverain que symboliquement et par analogie (1); donc :

Rép. 1. *N. A.* Quant à la première preuve, *D.* A l'exclusion de la notion proprement dite, *N.* autrement, *Tr.* Car les catholiques ne prétendent pas que la dénomination de *Fils de Dieu* se prenne toujours dans l'Ecriture dans son acception propre; mais de ce que parfois elle ne se prend pas dans son acception propre, il n'est pas permis d'en conclure qu'on ne le prend jamais; autrement il faudrait en dire autant des mots agneau, lion, etc., que du nom Dieu lui-même. Il faut en dire autant du mot *premier-né* attribué à David, et dont le sens est clair d'après le contexte, puisqu'il y est dit : « Je » l'établirai le premier-né, au-dessus des rois de la terre. » On ne le prend ici que relativement, si toutefois il y est question de David, et non pas plutôt de Jésus-Christ, dont David est la figure.

Rép. 2. *D.* On l'attribue aussi aux hommes pieux, mais on ne le leur attribue pas dans le même sens qu'à Jésus-Christ, *C.* dans le même sens et pour la même raison, *N.* Car, comme on le voit par les preuves, on n'a jamais dit des hommes pieux ce qu'on dit de Jésus-Christ.

Rép. 3. *N.* Car cette assertion des rationalistes est toute gratuite; ils l'ont empruntée aux sociniens, et ne le prouvant pas plus solidement pour cela, elle est tout-à-fait forcée. Car, quelle qu'ait été la puissance ou la charge de Jésus-Christ, s'il n'était pas Dieu par nature, on ne l'appellerait ni Dieu ni Fils de Dieu, on ne lui attribuerait pas les propriétés divines qui ne conviennent qu'à Dieu seul. Ajoutez à cela que souvent, dans le Nouveau-Testament, on distingue les dénominations de Christ et de Fils de Dieu; sans nous arrêter aux autres, voici ce que dit saint Jean (XX, 31) : « Ceci est écrit pour que vous » croyez que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Ensuite, s

(1) Wegscheider, ibid., § 82.

ces mots sont synonymes, pourquoi les Juifs voulurent-ils lapider le Christ comme un blasphémateur, parce qu'il se disait le Fils de Dieu ? Et pourquoi le condamnèrent-ils à mort d'après leur loi, parce qu'il prétendait qu'il était le Fils de Dieu (1) ?

Rép. 4. *N.* Pour la même cause. La réponse est simple d'après ce qui précède.

Rép. 5. *N.* ou *D.* C'est-à-dire quant au mode, *C.* quant à la chose elle-même, ou à l'origine d'un être vivant d'un autre principe, vivant uni en similitude de nature, *N.* Nos adversaires jouent donc à l'équivoque, lorsqu'ils affirment que ce n'est que symboliquement et par analogie que l'on peut parler de génération en Dieu, et confondent la substance même de la

(1) Nous ferons ici deux observations : 1° C'est que, dans le Nouveau-Testament, ces deux mots Christ et Fils de Dieu sont presque toujours séparés (tel que pass. cit., d'après saint Jean; Matth., XVI, 16, XXVI, 63; Marc, I, 1, XIV, 61; Jean, VI, 69, XI, 27; Act., VIII, 37, etc.), non pour démontrer que ces expressions ne sont pas synonymes, mais bien pour établir que le Messie est le vrai Fils de Dieu. 2° Que les Juifs actuels prétendent encore qu'il blasphéma, et que ce fut pour cela que leurs pères le condamnèrent justement à mort. Pour le prouver, il nous suffit de citer deux témoins que nos adversaires ne sauraient récuser; le premier, c'est Orobe, dans ses Entretiens familiers avec Limborch; il l'accuse, dans son troisième écrit, de dire que Jésus a affecté la divinité, et qu'il s'est égalé à Dieu;... que de serviteur, il s'est fait maître, de créature, créateur, et qu'il a prêché sa doctrine et non celle de Dieu (§ 8, p. 109 et suiv., et p. 291). Il en concluait (idid., § 3), que si, par impossible, le Messie que nous attendons annonçait cette doctrine à Israël, il serait, en droit, digne d'être lapidé comme faux prophète. L'autre, c'est Salvador, qui écrit ce qui suit dans son Histoire des institutions de Moïse, Paris, 1828, tom. II, liv. IV, c. 3; Jugement et condamnation de Jésus, p. 82 : « Jésus... parle de lui-même comme d'un Dieu, ses disciples le ré» pètent, et la suite des événements prouve, avec la dernière évidence, » qu'ils l'entendaient ainsi. C'était un horrible blasphème, aux yeux des » citoyens, etc. » Il ajoute en note : « L'expression *Fils de Dieu* était » d'un usage ordinaire, chez les Hébreux, pour marquer l'homme d'une haute » sagesse, d'une haute piété. Ce n'est point dans ce sens que s'en servait » Jésus-Christ; elle n'aurait pas causé une si vive sensation. » Il dit plus clairement encore, p. 87 : « Enfin, le grand pontife s'adresse à l'accusé et lui » dit : Est-il vrai que tu sois le Fils de Dieu ? Je le suis, répond Jésus. A ces » mots, Caïphe déchire ses vêtements en signe de désolation ; vous l'avez » entendu ? on délibère. La question déjà soulevée parmi le peuple était » celle-ci : Jésus s'est-il fait Dieu ? Or, le sénat jugeant que Jésus, fils de » Joseph, né à Bethléem, avait profané le nom de Dieu en l'usurpant pour » lui-même, simple citoyen, lui fit l'application de la loi sur le blasphème et » de la loi c. 13 du Deut. et art. 20, c. 18... la peine capitale prononcée. » Nous réfuterons ceci en son temps; mais, en attendant, il est évident que les Juifs anciens et modernes ont entendu dans ce sens les paroles de Jésus-Christ, lorsqu'il s'est dit Fils de Dieu, et il en résulte une preuve invincible contre l'impiété, les subtilités, les métaphores et les figures des unitaires et des rationalistes.

chose avec le mode, par lequel la génération s'opère dans les créatures, mode qui ne se trouve certainement pas, et qu'il n'est pas possible de trouver en Dieu.

I. *Inst.* 1. Ce n'est pas à Jésus-Christ, mais bien au Verbe, *logo*, que l'on donne le nom de Dieu. 2. En outre, le nom de Dieu, dans le Nouveau-Testament, s'étend aussi aux hommes; on le donne aux rois, et à plus forte raison le donne-t-on au Roi-Messie. 3. Jésus-Christ ne s'est nulle part appelé Dieu, ou Verbe divin. 4. Et le Fils lui-même est séparé du seul Dieu véritable (Jean, XVII, 3, cf. XI, 42; Matth., XIX, 16 et 17; Marc, X, 18, XII, 32, coll. 34; Luc, XVIII, 19; Matth., XX, 23). 5. Il est aussi distinct du Père (Jean, XIV, 28), de celui qui lui a donné toute charité (ibid., XVII, 22 et 24), qui lui a donné d'avoir la vie en lui-même (ibid., V, 26), 6. qu'il appelle au même endroit son Dieu et le Dieu des siens (ibid., XX, 17; cf. I Tim., II, 6, VI, 13, 18); 7. il n'est fait nulle part mention de la double nature du Christ. 8. Les disciples de Jésus ne le saluèrent jamais du nom de Dieu; quant aux paroles sur lesquelles on s'appuie pour prouver la vérité de ce dogme, ou la leçon en est douteuse (Act., XX, 28; I Tim., III, 16), ou du moins l'interprétation (Luc, I, 16, 17; Isaïe, XX, 28; I Jean, V, 20; Rom., XI, 5; Philip., II, 6; Tit., II, 18; II Pierre, I, 1 et 2); on ne peut donc rien en conclure (1).

Rép. 1. *D.* On l'attribue au Verbe, *logo*, comme à une personne subsistante, qui, d'après le même saint Jean (I, 14), s'est revêtue de la chair, *C.* comme à une puissance divine, *N.* Que l'on se rappelle ce qui a été dit précédemment (2).

Rép. 2. *D.* Dans un autre sens et pour une autre raison que celle pour laquelle on l'attribue au Verbe ou au Christ, *Tr.* pour la même, *N.* C'est ce qu'aurait dû prouver notre adver-

(1) Wegscheider, § 85.

(2) Ajoutez à cela la confusion de ces modernes exégètes bibliques, qui confessent que, d'après les Juifs modernes, le mot *logon*, verbe, ne signifie pas seulement force, esprit et sagesse, mais qu'il exprime aussi une certaine nature ou sujet, comme le prouve, d'après Philon, Keil, Comment. cit., p. 82 et 77 et suiv.; Kleuker, de la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les cabalistes, p. 7 et suiv.; Berthold, Christologie des Juifs aux temps de Jésus et des apôtres, Erlang., 1811, p. 104 et suiv., comme aussi Lange, pass. cit., p. 49 et suiv.; Ziegler, Ephémérides de....., tom. IX, p. 15 et suiv.; Ammon, Progr. du prologue de Jean l'Évangéliste, des sources où il a puisé et du sens, Goett., 1800; voy. Rosenmuller, Scholies sur saint Jean, tom. II, sur le c. 1; Kuinoel, ouv. cit., Proleg., p. 96 et suiv., vol. III, édit. 4, Leipsig, 1825.

saire, pour en conclure quelque chose; aussi, comme il ne le fait pas, n'atteint-il pas son but.

Rép. 3. *D.* Expressément, *Tr.* équivalemment, *N.* Que l'on se rappelle les preuves.

Rép. 4. Par la personne, *C.* par la nature, *N.* Nous avons déjà vu cette objection dans le chapitre précédent, col. 496, à la deuxième.

Rép. 5. La réponse est la même. Par le fait même que le Père l'a engendré de sa substance, il lui a donné toute clarté et toute vie en lui-même. Ceci est parfaitement en rapport avec la doctrine catholique, d'après laquelle tout ce que le Fils a, il le tient du Père par génération.

Rép. 6. D'une manière différente, *C.* de la même, *N.* Car Jésus-Christ n'a point dit : « Notre Père et notre Dieu; » mais : « Je monte à mon Père et à votre Père, mon Dieu et votre » Dieu. » Quant aux autres passages cités par notre adversaire, ils ne s'appliquent point à la question, comme pourra le voir quiconque se donnera la peine de les examiner.

Rép. 7. Ou *je nie*, ou *je distingue*, formellement, *C.* équivalemment, *N.* Car si saint Jean appelle le Verbe Dieu, et qu'il dise de ce même Verbe qu'il s'est fait chair, il est évident qu'il exprime les deux natures. Le véritable but de saint Jean, en écrivant son Evangile, fut même d'établir les deux natures en Jésus-Christ, comme nous l'apprennent les anciens, et comme nous le prouverons en son lieu; c'est ce que prouve et cet évangile lui-même, et la Ire épître du même apôtre.

Rép. 8. 1. Mais si les disciples de Jésus l'eussent salué du nom de Dieu, les rationalistes ne rejetteraient-ils pas cette salutation comme toutes les autres choses qui ne leur sourient point? N'attribuent-ils pas aux mensongères imaginations d'un cerveau creux tous ce que les écrivains sacrés ont consigné de Jésus-Christ dans leurs écrits? N'ont-ils pas dit d'eux qu'ils étaient des hommes ineptes, des ignorants, qui avaient été induits en erreur par les philosophismes des Juifs alexandrins?

Rép. 2. *Je nie leur assertion.* Car *a*) saint Thomas le salua expressément du nom de Dieu (Jean, XX, 28); il lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu. » Et voici la mauvaise foi de notre adversaire mise à nu. *b*) Les autres apôtres le saluèrent aussi sous ce titre dans tous les passages que notre adversaire prétend, sans raison plausible, être d'une leçon douteuse ou

d'une interprétation peu sûre, parce qu'ils en sont venus au point que la lumière les aveugle (1).

II. *Inst.* Ce ne sont enfin ni les perfections divines qu'on attribue à Jésus-Christ, ni les *œuvres divines* qu'on lui attribue aussi, ni l'*honneur divin* qu'on lui décerne qui établissent cette chose-là. Ce ne sont pas les *perfections*, cette science absolue, cette toute-puissance, etc., 1. parce qu'il est dit qu'elles lui sont en partie communiquées par le Père (Matth., XI, 27, XXVIII, 18; Jean, III, 35, V, 26, XVII, 2 et 7); et en partie 2. parce qu'elles ne prouvent pas nécessairement l'union de la nature divine. Car, bien que le Fils de Dieu soit appelé le *premier-né d'entre plusieurs frères* (Rom., VIII, 29), *image* et *forme de Dieu* (Philip., II, 6), on dit cependant des chrétiens qu'ils sont conformes à l'image de son Fils (Rom., VIII, 29); et ces mots, *plénitude de la divinité* (Coloss., II, 9), nous enseignent qu'il passe dans les chrétiens : *Et vous êtes en lui et remplis de lui* (v. 10). 3. Ce ne sont pas les *œuvres divines,* telles que la *création,* la *conservation,* etc., parce qu'elles ont été attribuées à Jésus-Christ comme au Verbe ou au Messie, comme au ministre suprême de Dieu; mais elles ne lui ont point été attribuées comme au Dieu suprême (voy. Jean, XVII, 3 et 4). 4. Ce n'est pas enfin l'*honneur divin* par lequel il semble être ordonné d'honorer le Fils de Dieu. Toutes ces choses ne sont pas claires, en effet; Jésus-Christ n'a jamais demandé qu'on lui rendît l'adoration divine, puisqu'il l'a rendue lui-même à Dieu le Père (Matth., XXVI, 39; Jean, XVII), et qu'il a ordonné à ses disciples de n'adresser leurs prières qu'au Père (Matth., VI, 9), et qu'il n'est pas de souvenir qu'un apôtre l'ait adoré comme Dieu; car ce que disent les apôtres, demandant la grâce pour les chrétiens et à Jésus-Christ et au Père, ne dit rien contre notre thèse. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* comme au Fils qu'il a engendré, ainsi que nous l'avons dit, *C.* comme à une créature, *N.* C'est ce que ne prouvent pas les rationalistes; car

(1) Il revient, en effet, jusqu'à satiété sur ce point, § 85 : « Il est aussi » *clair que le jour,* d'après la diversité et l'ambiguïté des expressions relatives à Jésus-Christ, que les écrivains sacrés, dominés par le respect qu'ils » avaient pour leur maître, ont été portés à lui attribuer une puissance et » une excellence souveraine, et à la recommander à leurs égaux, et cela, » d'après certaines opinions que les Juifs d'Alexandrie et de Palestine se » formaient de certaines puissances ou forces divines imaginées sous la forme » de la personne, surtout du Verbe, et de la nature plus sublime du Messie. »

les catholiques enseignent aussi que tout a été communiqué au Verbe ou au Fils, sans en excepter même la substance divine, que le Fils a reçue du Père par la génération; ceci n'atteint donc pas même la doctrine catholique.

Rép. 2. *N.* Quand même les créatures y auraient participé, que ces perfections leur auraient été communiquées, ceci n'empêche pas la vérité de notre thèse, puisque la raison pour laquelle on dit du Fils de Dieu qu'il est l'image et la forme de Dieu, qu'il a en lui corporellement la plénitude de la divinité, est bien différente de celle pour laquelle on dit des chrétiens qu'ils sont l'image *véritable* du Fils, etc. Car on dit du Fils qu'il est l'image de Dieu, au point qu'il est aussi la splendeur de la gloire de Dieu, que c'est par lui qu'il a créé le monde, qu'il porte tout par le Verbe de sa puissance, et qu'il efface les péchés, etc.; on dit de lui qu'il est la forme de Dieu, au point qu'il n'a pas pensé qu'il y eût usurpation de sa part à s'*égaler* à Dieu, ce qui ne s'est jamais dit des créatures; il n'a jamais été dit non plus que les chrétiens sont pleins de la divinité; il ne nous est indiqué nulle part que la *divinité habite* corporellement en eux, comme nous le voyons pour Jésus-Christ; on dit seulement qu'ils sont pleins de grâces et de richesses spirituelles par Jésus-Christ.

Rép. 3. *N.* Car on attribue tout cela au Christ ou au Verbe, comme au Dieu souverain, pour prouver expressément qu'il est Dieu (Jean, I, 1). Ajoutez à cela que la création et la conservation de l'univers ne sont point l'œuvre d'une simple créature, puisqu'elles exigent une puissance infinie. Quant au texte de saint Jean (XVII, 3), nous avons déjà dit qu'il n'avait pas trait à la question.

Rép. 4. *N.* Tout ce qui n'est pas favorable à nos adversaires est d'interprétation douteuse, sans pourtant qu'ils donnent aucune raison de leur assertion; quant aux interprétations fausses, forcées et sans fondement, absurdes, qui leur sont favorables, elles sont toutes certaines et évidentes. Il est faux que Jésus-Christ n'ait pas exigé les honneurs divins; nous voyons la preuve du contraire dans la formule du baptême, ainsi que nous l'avons observé plus haut; il admit aussi l'adoration de l'aveugle-né (Jean, X, 38), ainsi que celle de tous les apôtres (Matth., XXVIII, 17, etc.). Quant à lui, s'il adora son Père, il ne l'adora que comme serviteur et en tant qu'homme. Et voici comment tout s'enchaîne dans la doctrine

catholique, comment tout ce qui paraît le plus opposé se concilie en Jésus-Christ! Tout est incohérent et désuni, au contraire, dans le système des sociniens et des rationalistes.

Ainsi, il apprit à ses disciples à prier le Père comme source de toute divinité, ou Dieu, en tant qu'il est le Père commun de tous les hommes; et, dans ce sens, les prières s'adressent aux personnes ensemble. Ajoutez à cela que Jésus-Christ apprit aussi à ses disciples à le prier, lui (Jean, XIV, 14). Donc l'assertion de notre adversaire est fausse, comme l'est aussi celle par laquelle il affirme que les apôtres n'adorèrent jamais véritablement Jésus-Christ; nous avons prouvé le contraire dans notre quatrième réponse. L'Apôtre dit en outre (Rom., XIV, 11) de la personne du Christ : *Tout genou fléchit à mon nom;* et (Philip., II, 10) : *Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et dans le ciel, et sur la terre, et dans l'enfer.* Que signifient ces expressions, si elles ne signifient pas une adoration vraie et proprement dite?

Nous pouvons sans crainte demander des grâces au Christ comme au Père, parce qu'ils n'ont qu'une seule et même divinité, et que, par conséquent, il n'y a qu'une seule source de grâces; mais il est évident que nous ne pourrions pas le faire si le Fils n'était qu'une simple créature.

III. *Obj.* tirée des anciens ariens. 1. Il est dit de la sagesse *qu'elle est créée* (Prov., VIII, 22), et encore (Eccl., XXIV, 14); 2. c'est pour cela que l'Apôtre appelle le Christ *le premier-né de toute créature* (Col., I, 15). 3. Il atteste de lui-même (Jean, XIV, 28) : *Le Père est plus grand que moi.* 4. Il nie qu'il soit bon de la bonté essentielle qui ne convient qu'à Dieu seul (Matth., XIX, 17). 5. Il déclare qu'il ne connaît pas le jour du jugement (Marc, XIII, 32). 6. On dit du Père, et avec raison, qu'il est *non engendré* selon la substance; donc le Fils, qui est engendré, n'est pas de même substance que lui. 7. Et si l'on dit du Père qu'il engendre le Fils, l'a-t-il engendré librement ou nécessairement? S'il l'a engendré nécessairement, il est bien malheureux; s'il l'a engendré volontairement, donc il a pu ne pas l'engendrer. 8. Ajoutez à cela qu'on ne peut pas dire du Fils qu'il est éternel, puisqu'il n'existait pas avant d'être engendré. 9. La naissance, en outre, dénote une dépendance qui ne convient pas à Dieu. 10. Il ne serait pas *a se* par lui-même. Donc :

Rép. 1. *D.* D'une création improprement dite, ou d'une géné-

ration, *C.* elle est créée d'une création proprement dite. *N.* *Les forts sont créés par les forts et les bons*, disait Horace; Virgile dit aussi (Enéide, X) : *Au faune Driopé, que la nymphe avait créé:* mais on lit à la vérité, dans le texte hébreu primitif, *a possédé* (1).

Rép. 2. *D.* Il le dit de la causalité et de la dignité, ou de la nature qu'il a prise, *C.* dans un ordre relatif aux créatures, *N.*

Rép. 3. *D.* Relativement à l'origine, comme l'expliquent les Pères grecs, ou en raison de la nature humaine, comme l'entendent les Pères latins, *C.* en raison de la nature, *N.*

Rép. 4. *D.* Selon l'esprit du jeune homme auquel il répond, *C.* simplement, *N.*

Rép. 5. *D.* Pour le faire connaître, *C.* absolument, *N.*

Rép. 6. Je nie qu'il soit dit du Père, qu'il soit non engendré selon la substance; on ne dit de lui qu'il est non engendré que pour exprimer qu'il est son principe, comme nous l'avons prouvé en son lieu (2).

Rép. 7. Je dis que le Père engendre et nécessairement et volontairement; il engendre par nécessité de nature, et en vertu d'une volonté conséquente, comme il est dit çà et là, et qui se porte tout entière sur cette génération; de même que nous poursuivons, dans son genre, volontairement et nécessairement le bonheur, et ceci pourtant ne nous rend pas malheureux.

Rép. 8. *N.* Parce qu'il est né dans l'éternité, qu'il n'y a ni priorité ni postériorité dans l'éternité, si ce n'est celle d'ordre.

(1) Dieu me possède ou m'a possédé, comme il est écrit dans la Genèse, IV, 1 : « J'ai possédé l'homme par Dieu. » Plusieurs ont lu dans ce passage : *a tiré du néant*, ou *a créé*; c'est ce qu'a lu Sabatier, de l'ordre de saint Benoît, dans l'*Ancienne italique*, vol. II; cependant Eusèbe de Césarée, qui n'est pas un homme suspect, liv. III, de la Théol. ecclés., c. 2, où il parle longuement de ce chapitre, prévient qu'il est jusque-là le seul interprète qui ait employé le mot *créé*, tiré du *néant*, que tous les autres ont constamment employé le mot *posséder*. « Il est très-important, dit-il, de distinguer entre » créer et posséder; parce que, d'après les plus simples notions, c'est le » passage du non être à l'être, pendant que la possession n'est autre chose » que la propriété d'une chose existante, de la part de celui qui possède. »

(2) Chap. I, Petau, *de la Trinité*, liv. II, c. 1, §§ 10 et 11. Salomon nous dépeint ici, au moyen d'une prosopopée poétique, la Sagesse sous les traits d'une vierge et d'une reine que Dieu a engendrée, qu'il a créée, et dont il a acquis la possession par la production. C'est l'explication qu'admet Natalis Alexander, Hist. eccl., IVe siècle, diss. 42; elle est même prouvée par plusieurs anciens Pères. Cependant, je serais difficile à l'admettre, dans la crainte que les rationalistes en abusent, d'autant mieux que les anciens Pères admettent communément l'explication contraire.

Rép. 9. *D.* Dans la procession, *C.* dans la nature, *N.*

Rép. 10. Quant à la personnalité, *C.* quant à la nature ou essence, *N.*

Nous avons à peine effleuré ces objections, parce qu'elles ont été déjà résolues, et que nous avons craint de devenir fatigant. Quant à ceux qui désireraient les voir résolues dans toute leur étendue, ils peuvent lire Pétau, Tournely, etc. (1).

PROPOSITION II.

On démontre invinciblement, par la tradition, que le Verbe est proprement Dieu, Fils de Dieu et consubstantiel au Père.

Etant admises toutes les autorités que nous avons puisées dans la tradition pour établir que l'on a toujours cru à la Trinité, maintenant nous allons puiser aux mêmes sources tout ce qui a particulièrement trait à la divinité du Verbe, ce qui démontre la divinité du Verbe ou du Fils.

1. Et d'abord nous nous appuyons sur la croyance générale de l'Eglise concernant la foi à la divinité du Verbe ou du Fils, et surtout pendant les deux premiers siècles, savoir, jusqu'à saint Justin martyr, que les unitaires regardent impudemment comme celui qui le premier a introduit ce dogme ; nous en avons pour témoins saint Irénée et Hégésippe, qui en appelaient les hérétiques, qui niaient la divinité de Jésus-Christ ou Fils, au sentiment opposé de l'Eglise. Voici ce que dit saint Irénée, dans son livre Contre les hérésies (liv. I, c. 10) : « L'Eglise s'étend jusqu'aux extrémités du monde, dit-il, et » elle a appris des apôtres et de leurs disciples qu'il faut croire » en un seul Dieu Père tout-puissant,... et en un seul Jésus-» Christ, Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut (2). » Hégésippe, cité par Eusèbe, atteste aussi « qu'à son départ » pour Rome, il a visité plusieurs évêques, et que tous lui ont » enseigné la même doctrine. Les évêques qui se succèdent » les uns aux autres, dans chaque cité particulière, conservent » la doctrine enseignée par la loi, par les prophètes et par le

(1) Pétau, *Trinité*, liv. III, ch. 9 et suiv.; Tournely, *Trin.*, quest. 4, art. 2, sect. 3.

(2) Voy. liv. III, c. 4, n. 2. Dans maints autres endroits, le saint martyr en appelle, de l'avis des églises, au sentiment unanime des églises, tel que, liv. IV, c. 33, n. 8; liv. V, c. 20.

» Seigneur lui-même (1). » Hégésippe parle de la même foi qu'Irénée, car ils étaient égaux.

2 Nous en avons pour témoins les symboles ou les professions de foi. Tout le monde connaît celui que nous transmettent les *Constitutions apostoliques* (liv. VII, c. 4); voici en quels termes y est exprimée la foi en Jésus-Christ : « Et en un seul » Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique, qui a été engendré » du Père avant les siècles, et non créé, par qui tout a été fait » sur la terre et dans le ciel, les choses visibles et les choses » invisibles (2). » Quant au symbole de saint Grégoire Thaumaturge, nous l'avons déjà cité.

3. Les martyrs sont aussi les témoins de cette croyance. Nous lisons dans les Actes du martyr saint Ignace, qu'à cette demande de Trajan : *Quel est le Théophore?* Ignace lui répondit : « C'est celui qui porte le Christ dans son cœur... Il y » a un seul Dieu,... et il y a un seul Jésus-Christ, Fils unique » de Dieu (3). » Nous lisons dans les Actes de sainte Symphorose qu'elle fit la réponse suivante à Adrien : « Si je suis » brûlée pour le nom de Jésus-Christ mon Dieu, mon supplice » attise les flammes qui dévorent tes démons (4); » et dans les Actes de sainte Félicité et de ses fils se trouve la réponse suivante, adressée par Martial, le plus jeune d'entre eux, à Publius : « Tout ceux qui ne confessent pas que Jésus-Christ » est vrai Dieu, seront précipités dans les feux éternels (5). » J'ignore si ce philosophisme est du goût des rationalistes. Les paroles suivantes, qui se lisent dans les actes de saint Accace, ne sont pas indignes de remarque, et elles sont très-propres à confondre les unitaires : « Tu viens de confesser (dit le gou» verneur) ce que je désirais savoir depuis longtemps, c'est » l'erreur dont vous êtes persuadés et que renferme votre loi. » Ton Dieu a donc un Fils, comme tu viens de le dire? Oui, » répond Accace, il en a un. Quel est le Fils de Dieu, dit

(1) Liv. IV, c. 22.

(2) Nous ferons observer ici que Cotelier a pensé, sans raison suffisante, que ce mot *non créé* avait été ajouté, et parce qu'il est dit au même endroit, c. 36, p. 319 : « Dieu a créé la Sagesse, » pendant qu'il est certain, d'après Athénagore, Origène et les autres Pères, que le Fils n'a nullement été créé, bien qu'ils enseignent ailleurs que, d'après la leçon grecque, la Sagesse l'a été; Prov., VIII, voy. Maran, tom. II, c. 3, n. 2.

(3) Ruinart, les Actes véritables des martyrs, p. 15. édit. Amsterd., 1713.

(4) Ibid., p. 24.

(5) Ibid., p. 27.

» Martien? C'est le Verbe de vérité et de grâce, répondit » Accace... Dis-nous son nom? Il s'appelle Jésus-Christ, dit » Accace. De quelle épouse a-t-il donc été conçu, dit Martien? » Le Fils de Dieu, le Verbe de vérité, répond Accace, procède » du cœur même de Dieu. C'est pourquoi il est écrit : Mon » cœur a produit un Verbe parfait (1). » Mais que ces paroles nous suffisent; certes, nous n'y voyons ni métaphores ni philosophismes; elles ne sont que l'expression fidèle de la foi de l'Eglise, dont ils possédaient la connaissance.

4. Les hérétiques, les Juifs et les païens nous attestent aussi la croyance universelle de l'Eglise sur la divinité de Jésus-Christ pendant les deux premiers siècles de l'Eglise. Car, quand on objectait aux hérétiques les enseignements publics des apôtres sur l'incarnation du Fils de Dieu, ils ne le niaient pas, mais, à l'exemple de nos rationalistes, ils s'égalaient aux apôtres, ils se mettaient même au-dessus d'eux, ou bien ils disaient qu'autre avait été la doctrine qu'ils avaient prêchée en public, et autre avait été celle qu'ils avaient enseignée en particulier; ils laissaient aux églises cette doctrine publique, et ils s'arrogeaient la doctrine secrète. C'est ce qu'attestent et saint Irénée et Tertullien; voici ce que dit saint Irénée, dans liv. III, c. 2 : « Mais lorsque nous les ramenons à cette tradition qui » remonte aux apôtres, qui s'est conservée dans les églises par » la succession des prêtres, ils récusent la tradition et pré- » tendent être plus sages à la fois et que les prêtres, et que les » apôtres; seuls, disent-ils, ils possèdent la vraie foi. » Quant à Tertullien, voici ce qu'il dit (Prescript., c. XXII) : « Ils sont » dans l'usage de dire que les apôtres n'ont pas tout su, » poussés aussitôt et en sens inverse par le même vertige, ils » disent que les apôtres surent tout, mais qu'ils n'enseignèrent » pas tout à tout le monde (2). » Toujours la même manière

(1) Ibid., p. 154. Les Actes des martyrs nous offrent un grand nombre d'autres exemples de cette croyance à la divinité de Jésus-Christ; on peut les voir dans le même ouvrage; surtout les Actes des martyrs de Sicile, d'après les manuscrits de Colbert, p. 88, où Donat rend à Jésus-Christ le brillant témoignage que voici : « Nous honorons César, mais nous craignons Dieu, et » nous lui rendons le culte qui lui est dû. » Et il est impossible d'interpréter métaphoriquement ces exemples et autres semblables. Ces réponses publiques, faites aux tyrans, sont donc des preuves irréfragables de la foi de l'Eglise sur cet article capital.

(2) Le chapitre 22 *des Prescript.*, où Tertullien confond éloquemment les hérétiques, mérite tout entier d'être lu. Cette réponse des hérétiques nous apprend deux choses fort importantes, et 1° elle nous atteste que toutes les

d'agir de la part des hérétiques! On peut citer à cette occasion toutes les anciennes sectes des nazaréens, des docètes, etc., qui tous crurent à la divinité du Fils, si toutefois on en excepte quelques ébionites et quelques autres hérétiques obscurs et en petit nombre, dont nous avons précédemment parlé.

Quant aux Juifs, nous les passons momentanément, et comme plus anciens, sous silence; nous en parlerons dans la propos. II (1); quant aux Juifs modernes, ils nous sont favorables. Car Orobe et Salvador lui-même, de son propre mouvement et dans ces derniers temps, ont tenté de venger la synagogue de ce qu'elle a condamné Jésus-Christ à mort, parce que, disent-ils, il s'était proclamé Fils de Dieu contre la loi; c'est ce que nous prouverons en son lieu.

Il faut en dire autant des païens; car Celse reproche parfois aux chrétiens ce qu'ils avaient coutume de dire, que Dieu est

églises croyaient à l'incarnation du Verbe; 2° que cette croyance vient de Jésus-Christ et des apôtres; et comme nos adversaires ne pouvaient pas échapper à la force de cette preuve, du consentement universel et constant de l'Eglise, voilà ce qui les portait à imaginer une tradition secrète connue d'eux seuls, car ils n'avaient pas encore découvert les figures, les métaphores et autres subtilités de nos hérétiques et de nos incrédules.

(1) Nous avons rapporté leurs paroles plus haut. Il n'est pas hors de propos de citer quelques-unes des paroles que les anciens Juifs lançaient contre cet article de la doctrine chrétienne, et qui nous sont rapportées par Origène dans les deux premiers livres de son ouvrage contre Celse; il y fait intervenir un Juif, et il met dans sa bouche les propos des Juifs. Voici, entre autres choses, en quels termes ce Juif personnifié apostrophe Jésus-Christ, liv. I, n. 57 : « Si quelqu'un est engendré par un effet particulier de la providence » de Dieu, vous dites qu'il est le Fils de Dieu, et en quoi le préférez-vous » aux autres? » N. 66, ce Juif se demande, par raillerie, comment il s'est fait que Jésus-Christ ait fui en Egypte, puisqu'il ne nous enseigne pas que *Dieu* craigne la mort; voici ses paroles : « Mais Dieu ne saurait craindre la » mort. Ce grand Dieu, qui avait déjà envoyé deux anges en ta faveur, ne » pouvait-il pas te conserver sain et sauf à la maison, toi, son propre Fils? » Et n. 67 : « Quoique les Juifs t'aient provoqué dans le temple à prouver par » un prodige quelconque que tu es vraiment le Fils de Dieu, etc., etc. » Origène répond-il à tout cela que le Juif interprète mal la doctrine de la divinité du Christ? Non, certes. Plus, au contraire, celui-ci s'appliquait à combattre cette doctrine, plus Origène s'appliquait à la défendre, distinguant en Jésus-Christ deux natures, la nature humaine et la nature divine. Comme Limborch était socinien, il ne fait pas la même réponse à Orobe. « Certes, nous » voyons bien là encore une nouvelle preuve de cette antique croyance de » l'Eglise, qui était connue et des Juifs et des païens. » Ajoutez à cela ce qui se lit dans les actes du martyre de saint Polycarpe : « Par leurs suggestions » et leurs instances, ils persuadèrent à Dalces d'aller trouver le proconsul, » et de lui dire de ne pas livrer son corps (de Polycarpe) aux chrétiens, de » peur que, renonçant au crucifié, ils ne lui rendissent un culte » (Eusèbe, liv. IV, c. 15). Tous les Juifs étaient convaincus que les chrétiens adoraient Jésus-Christ comme Dieu!

venu en ce monde pour sauver les hommes (1), et qu'ils admettaient un Dieu qui est né et qui a été crucifié; il soutient, d'après la doctrine des chrétiens sur l'Incarnation, que Dieu a changé. Telles sont encore les absurdités que les autres Juifs objectent, comme on peut le voir et dans Arnobe et dans Tertullien (2). On voit, d'après cela, qu'il s'agit ici d'une chose très-connue. Si on ajoute à tout cela les actes de Pilate, et (en admettant leur authenticité) ils furent écrits avant saint Justin et Tertullien, ils nous donnent Jésus-Christ pour Dieu (3); la lettre de Pline à Trajan, où il atteste qu'il a découvert que les chrétiens sont dans l'usage, à un jour fixe, de *consacrer mutuellement la chair à Jésus-Christ comme à un Dieu* (4); la lettre d'Adrien à Sévère, où il reproche aux alexandrins d'adorer, les uns Sérapis, les autres Jésus-Christ (5); ce fait atteint une véritable évidence historique, que ne parviendront jamais à ruiner les rationalistes par leurs subtilités.

5. Nous ajouterons à tout ce qui précède, et comme couronnement, les témoignages particuliers des deux premiers siècles, où nous en ajouterons d'autres à ceux que nous avons déjà cités dans la proposit. II du chap. 2. Saint Ignace, dans sa *Lettre aux Ephésiens* (c. 18), appelle le Christ *un Dieu porté dans le sein,* et dans celle *aux Magnes.* (c. 8), *le Verbe éternel engendré par le Père.* Ce prêtre, disciple des apôtres, et que cite saint Irénée (liv. IV, c. 27), dit de Jésus-Christ : *Le Christ, Fils de Dieu, et Seigneur de Salomon.* Et saint Irénée dit, d'après ce même prêtre (ibid., liv. IV) : « Et c'est avec » justesse qu'il a dit que le Père, qui est immense, est mesuré » dans le Fils, car le Fils est la mesure du Père, qui le con-

(1) Voy. Orig., *Cont. Celse,* liv. IV, n. 78, 10 et 14; et encore n. 5 et 7, comme aussi liv. VII, n. 13; liv. VIII, n. 41.

(2) Tertullien, Cont. les Juifs, c. 7, 9 et 11; Arnobe, Dissert. cont. les Gent., liv. 1, n. 23 et suiv.; Biblioth. des Pères, édit. de Venise, tom. IV.

(3) Voy. Eusèbe, liv. II, chap. 2; et Tertullien, Apol., ch. 5; Just., Apol. 1, n. 48.

(4) Liv. I, lett. 97. C'est en vain que l'auteur du Platonisme voilé, p. II, chap. 1, s'efforce de prouver que ces paroles ne désignent point Jésus-Christ comme Dieu par nature. Vainement Wegscheider, du haut de son trépied fatidique (§ 85, n. 6), s'écrie-t-il « que ce témoignage de Pline n'a par lui- » même aucune valeur, et qu'il ne prouve pas que les chrétiens rendirent à » Jésus-Christ un culte divin. » Comme ce témoignage réfute parfaitement les unitaires, il est clair, au contraire, qu'il est d'un grand poids, surtout si on le joint aux autres documents.

(5) Lampridius, *Vie d'Alexandre Sévère.*

» tient. » L'auteur, qui a supposé les testaments des douze patriarches, appelle le Christ *Dieu* en divers endroits, tel que dans le testament de Siméon, n. 8 : « Dieu, prenant un corps et » mangeant avec les hommes, nous sauvera (1), etc. L'auteur des livres *sibyllins* nous enseigne la même chose, d'après la croyance de l'Eglise à cette époque ; voici ce qu'il dit (liv. VI, p. 652) : *O bois fortuné, sur lequel fut étendu un Dieu!* Il dit encore (liv. VII, p. 659) : *Ce grand Dieu est engendré* (2). Qu'il nous soit permis, d'après les témoignages que nous venons de rapporter brièvement, de conclure qu'un fait qui repose sur une profession publique, sur les confessions émises publiquement et devant les persécuteurs, qui les provoquaient eux-mêmes en plein tribunal, qui repose sur l'aveu de toutes les sectes anciennes (une seule exceptée, et que tout le monde méprise), sur les attaques et la dérision des Juifs et des païens, sur le témoignage de tous et de chacun des hommes qui écrivirent en ce temps-là, est revêtu de tous les caractères de la vérité et même de l'évidence historique, et par conséquent est au-dessus des négations de quelques pyrrhonniens ; or, tel est le fait de la croyance universelle à la divinité du Verbe, qui, comme nous l'avons vu par les témoignages cités, eut tous ces caractères pendant les deux premiers siècles. Donc :

De ce qui précède, nous tirons les conséquences suivantes : 1. Donc les arguments imaginés par les unitaires et les rationalistes, pour éluder les preuves que l'Ecriture nous fournit de la divinité du Verbe, ne sont que pures niaiseries.

2. Donc le Verbe ou le *logos* est une personne divine subsistante, et n'est pas seulement la raison, la force ou la sagesse de Dieu lui-même, comme ils le pensent ; mais il est bien Dieu, Fils de Dieu et consubstantiel au Père.

3. Donc, comme il ne peut pas y avoir de diversité de nature en Dieu, par le fait même que le Verbe est le Fils de Dieu, il est consubstantiel au Père ; et c'est avec raison, et pour éviter les subterfuges des ariens, que les Pères de Nicée con-

(1) On peut en voir beaucoup d'autres semblables dans la *Biblioth. des Pères,* édit. de Venise, tom. I ; Grabe, notes sur Georg. Bull, Défense de la foi de Nicée, sect. 2, pag. 64, où elles se trouvent toutes réunies ensemble. Quant au temps où vécut cet écrivain, il fleurit, d'après l'opinion généralement admise par Dodwell, Wolf, Ruchat et les autres critiques, vers la fin du Ier siècle. Voy. Galland, Prolégom., c. 6, n. 2.

(2) Maran en cite plusieurs autres, liv. II, c. 1, n. 5.

sacraient le mot *homoousion* comme expression fidèle de la foi, ce que nous avions entrepris de démontrer.

Objections.

I. *Obj.* L'inconstance notoire qui a régné sur la fixation de la véritable notion du Fils de Dieu semble venir de ce qu'aux premiers temps du christianisme on tenait pour chrétiens tous ceux qui pensaient que Jésus est le *Messie,* sans désirer ni sans qu'on demandât aucune explication de ce nom. Ce qui fit que les idées qui avaient cours parmi le peuple juif passèrent rapidement chez les chrétiens, et qu'il était loisible de forger de nouvelles doctrines, pourvu que l'on ne niât pas que Jésus avait pris la nature humaine et qu'il était soumis au Dieu souverain (ce que défendaient les livres du Nouveau-Testament) (1). Donc :

Rép. Je nie la supposition. Les documents historiques, sans exception, établissent le contraire, et renversent, par suite, l'assertion toute gratuite de notre adversaire. Parmi ceux qui embrassèrent le christianisme à son début, il y en avait pour qui Jésus-Christ avait été un objet de scandale, qui l'avaient taxé de folie; par conséquent, avant de les admettre dans l'Eglise par le baptême, il fallait parfaitement les instruire, afin qu'ils renonçassent à leurs anciens préjugés, et qu'ils crussent fermement à la trinité des personnes divines et aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Aussi leur apprenait-on et leur expliquait-on avec soin le symbole. Cette formule d'enseignement que Celse, cet ennemi acharné de la religion, nous a conservée, existait donc parmi les chrétiens. Il se disait parfaitement instruit de la manière dont on instruisait les catéchumènes; car voici ce qu'il dit : « J'ai tout » connu; » puis il fait tenir le langage suivant à ceux qui étaient chargés de les instruire : « Crois que celui dont je te » parle est le Fils de Dieu, quoiqu'il ait été honteusement en» chaîné, et qu'il ait été plus honteusement encore crucifié; » quoique hier et avant-hier il ait été, aux yeux de tout le » monde, couvert d'opprobre et d'ignominie, crois d'autant » plus fermement en lui (2). » Aussi attribue-t-il au même endroit les paroles suivantes aux chrétiens : « Crois, si tu veux

(1) Wegscheider, § 83.

(2) Origène, Cont. Celse, liv. VII, n. 10.

» être sauvé, ou va-t'en (1). » Il n'y eut rien de plus simple, d'après le système des rationalistes, que de croire qu'un pur homme avait été crucifié; mais il est bien plus difficile de croire qu'un Dieu l'a été. Quant à ce que notre critique ajoute des idées populaires des Juifs qui passèrent chez les chrétiens, et qui contribuèrent à propager la croyance à la divinité du Christ, rien n'est plus insensé, puisque souvent les Juifs voulurent le lapider pour cela même, et qu'enfin la cause pour laquelle ils le condamnèrent à mort, c'est parce qu'il se disait *égal à Dieu,* qu'il se disait le *Fils de Dieu,* et *qu'il appelait Dieu son Père.*

Quant à la chose qu'il avance en troisième lieu, elle est en partie fausse, et elle mine en partie son hypothèse. Il est faux que ceux qui annonçaient la parole de Dieu ne se préoccupassent que d'établir la nature humaine de Jésus-Christ; car, comme nous l'avons démontré, saint Jean, en écrivant son évangile, se proposait un double but : c'était de s'élever, soit contre l'hérésie des ébionites, qui niaient la divinité de Jésus-Christ, soit contre les disciples de Simon et les docètes, qui combattaient en lui la nature humaine. Nous avons dit, en outre, que ce qu'il dit du soin que l'on prenait pour établir la nature humaine de Jésus-Christ, détruit son hypothèse, parce que les docètes étaient tombés dans cette affreuse hérésie qui les portait à penser qu'il est indigne de Dieu de supporter tout ce qui touche à la condition humaine, tel que souffrir et mourir. Ceci prouve quelles profondes racines le dogme de la divinité de Jésus-Christ avait acquis dès les premiers temps du christianisme, puisque l'on niait plutôt son humanité que sa divinité. Ce qui le confirme surtout, c'est que les ébionites n'eurent que quelques fauteurs obscurs, pendant que les docètes eurent de nombreux partisans (2).

Inst. 1. Les nazaréens, sans en excepter Hégésippe, car il partageait leurs croyances, niaient la divinité de Jésus-Christ; c'est ce que nous atteste Epiphane, *Hérésie XXIX,* c. 2, ainsi que Théodoret, *Hérésie fabul.,* liv. II, c. 2; 2. c'est aussi l'opinion d'Origène lui-même, qui enseigne que tous les chrétiens qui judaïsaient étaient ébionites. 3. En outre, comme Hégésippe, cité par Eusèbe, liv. IV, c. 22, ne comprend pas

(1) Ibid., n. 11.
(2) Voy. Maran, liv. II, c. 8.

les ébionites et les cérinthiens parmi les hérétiques, et qu'il atteste même que, lorsqu'il partit pour Rome, il trouva partout la même foi, il s'ensuit que le dogme de la divinité du Christ fut inconnu pendant les deux premiers siècles, et que le sentiment opposé régnait au contraire généralement (1). 4. C'est aussi ce que confesse Justin lui-même dans son dialogue avec Triphon, n. 48; voici ses paroles : « Il en est quelques-uns, » parmi nos amis et de notre nation, qui confessent que le » Christ est (le Messie), quoiqu'ils soutiennent qu'il est homme » engendré des hommes. Je ne suis ni ne saurais être de leur » avis, quoique le plus grand nombre de ceux qui sont d'ac- » cord avec moi le dise. » Ceci suffit à nous démontrer que, pour professer la religion chrétienne, il suffisait 1. de croire que le Christ était le Messie; 2. que ceux qui niaient la divinité de Jésus-Christ n'étaient point comptés parmi les hérétiques; qu'au contraire ils appartenaient à l'Eglise; 3. et que ce ne fut là qu'une opinion propre à Justin et à ceux qui pensaient comme lui. Donc, il est faux que l'ancienne tradition soit favorable à ce dogme; il faut dire au contraire que ce fut Justin qui commença, à l'aide de sa philosophie platonicienne, à le glisser et à le répandre dans l'Eglise (2).

Rép. 1. *N.* Justin et Jérôme, qui connurent parfaitement les nazaréens et qui conversèrent avec eux, les distinguent expressément des ébionites; et cela, parce que ceux-ci admettaient la divinité du Fils de Dieu ou du Christ, pendant que ces derniers ne reconnaissaient en lui qu'un pur homme. Justin, en effet, après avoir établi qu'il est nécessaire, pour être sauvé, d'admettre le dogme de la divinité du Christ, parlant de ceux qui mêlaient les observances de la loi mosaïque à la religion chrétienne, et il désignait par là les nazaréens, pense qu'ils peuvent être sauvés, pourvu qu'ils ne soutiennent pas que ces observances soient nécessaires au salut. Certes, il n'eût pas dit cela des ébionites, qui, contrairement à ses principes, niaient la divinité du Christ. Saint Jérôme atteste cela nombre de fois; nous nous contenterons de citer ce qu'il en dit dans sa *lett.* 80 *à August. :* « On appelle vulgairement nazaréens ceux qui

(1) Tel est le sentiment de l'auteur du livre intitulé Jugement des Pères; Bull, de la Tradit. primit. et apost., chap. 3.

(2) C'est l'argument que font valoir Etienne Curcell., dans son livre intit. Quaternione, diss. 1, n. 66, et l'auteur du Platonisme découvert, part. II, chap. 4.

» croient au Fils de Dieu, né de la Vierge Marie (1). » Saint Augustin est du même avis que saint Jérôme ; il dit dans son livre *des Hérésies :* « Les nazaréens confessent que le Christ est » le Fils de Dieu... les ébionites disent que le Christ est seule- » ment homme. »

Ce qui fait que saint Epiphane doute que les nazaréens aient eu la même croyance que les ébionites, et que Théodoret affirme qu'ils n'honoraient le Christ que comme un pur homme ; c'est qu'il s'agissait d'une secte obscure et peu connue (2).

Ceci prouve quelle est la réponse qu'il faut faire à ce qu'ils disent injurieusement d'Hégésippe, dont la foi nous est vantée par l'antiquité tout entière (3), et qui, bien qu'il fût de la circoncision, ne fut jamais compté néanmoins parmi les nazaréens.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire, quant à l'observance de la loi mosaïque, *Tr.* pour nier la divinité de Jésus-Christ, *N.* Origène n'a jamais dit cela, et le contraire est constant quant aux chrétiens judaïsant, soit d'après les auteurs les plus anciens, tels que saint Irénée, liv. IV, c. 2, n. 4 ; Tertullien, *Cont. Marc.*, liv. III, chap. 12, et liv. *Cont. les Juifs,* c. 9, soit d'après leurs propres écrivains. Car l'auteur des Homélies et des Reconnaissances, qui furent publiées sous le nom de saint Clément, qui est cité par Origène, tom. III, sur la *Genèse,* c. 22, et sur saint Matthieu, XXVI, 6, et qui appartenait à la circoncision, prêche çà et là la divinité, l'éternité, la toute-puissance du Fils, etc., ce qui diffère beaucoup de l'opinion des ébionites (4).

Rép. 3. *D.* Il n'en n'a pas parlé à cause de leur petit nombre et de l'obscurité qui les enveloppait, *Tr.* parce qu'ils n'étaient pas hérétiques, *N.* Nous avons laissé passer la première partie, car il est très-probable que Hégésippe, de même que saint Justin, les eurent en vue, lorsqu'ils rappelèrent les faux christs, les faux prophètes, les faux apôtres (5). Comme, en

(1) Voy. Le Quien, diss. VII, Damasc.

(2) Ceci est si vrai, que Mosheim a pensé qu'ils n'avaient existé que vers le IVe ou le Ve siècle.

(3) Voy. Bull, pass. cit.

(4) Voy. Maran, liv. II, c. 7. Sulpice-Sévère ne laisse sur ce point aucun sujet de doute ; il écrit en effet, dans son *Histoire sacrée,* liv. II, c. 45, de l'église de Jérusalem, qui n'eut, jusqu'au temps d'Adrien, que des évêques de la circoncision, qu'elle tint pour certain, tout en observant la loi, que le Christ était Dieu.

(5) Hégésippe, cité par Eusèbe, liv. IV, c. 22, parlant des hérétiques simoniens, cléobiniens et autres, conclut en ces termes : « C'est d'entre eux que

outre, il est notoire que cette hérésie se réduisit à un très-petit nombre de partisans, et qu'elle demeura plongée dans une profonde obscurité, il n'est pas étonnant qu'il n'en ait pas fait une mention expresse. Les controverses sur l'humanité du Christ étaient bien plus vives en ces temps-là.

Rép. 4. *D.* Pour établir la divinité du Christ, *C.* le dogme des ébionites, *N.* Hégésippe oppose le consentement des églises aux hérétiques marcionites, valentiniens, etc., qui niaient que le monde eût été créé par le Fils de Dieu, qu'il se fût incarné dans le sein d'une vierge, qu'il eût pris une véritable chair : toutes choses qui sont ouvertement contraires aux inventions mensongères des ébionites (1). Avec quelle impudence les unitaires mentent sur un point si important!

Rép. 5. *N.* Car cet argument, que les unitaires font sonner si haut, n'est tout entier qu'un tissu de mensonges. Et 1. il est faux que saint Justin, par ces mots : *de notre nation,* ait désigné les catholiques; c'était pour exclure les Juifs, avec lesquels il était en discussion, qu'il employa cette dénomination générale qui renferme les hérétiques; comme si nous discutions avec les Juifs, les musulmans ou les païens, nous appellerions chrétiens les protestants et les unitaires qui admettent la divinité de Jésus-Christ. 2. Il est faux que saint Justin, par ces mots : *la majeure partie,* ait désigné les catholiques; il dit, en effet (n. 35 et 80), qu'ils étaient tous d'un même avis, et par ces mots : *la majeure partie,* il désigne les sectes qui, comme il le dit (n. 35), s'accordaient avec l'Église pour confesser que Jésus est le Christ et le Seigneur. Les ébionites seuls, encore étaient-ils en petit nombre, au rapport de l'histoire, nièrent en ce temps-là la divinité du Christ. 3. Il est faux, par conséquent, que saint Justin n'ait pas compris parmi les hérétiques ceux qui ne croyaient point à la divinité du Christ, puisqu'il rejette cette opinion comme une invention mensongère des hommes, contraire à la doctrine prêchée par les prophètes et par Jésus-Christ lui-même; car il ajoute : « Jésus-Christ ne » nous a point ordonné de croire les doctrines humaines, mais » bien à ce que nous ont annoncé les saints prophètes, et à ce » qu'il nous a annoncé lui-même. » 4. Il est faux enfin que saint Justin ait donné comme son sentiment particulier, et

» sont sortis les faux christs, les faux prophètes, les faux apôtres, qui » prêchent une doctrine corrompue contre le Christ et l'unité de l'Église. »

(1) Voy. Eusèbe, pass. cité.

comme le sentiment de ceux qui le partageaient avec lui, la croyance à la divinité du Christ; il professe, au contraire, qu'il y croit si fermement, que si, par impossible, non-seulement les diverses églises, mais même les catholiques, venaient à renoncer à ce dogme, il y demeurerait néanmoins attaché, lui, invinciblement. Tertullien a aussi tenu le même langage en discutant sur l'Ecriture, *Contre Praxeas*, c. XVI; certes, s'il ne se fût agi que d'une simple opinion, saint Justin n'eût pas parlé comme cela.

Nous concluons de là, 1. que la croyance à la divinité de Jésus-Christ était si générale alors, que les catholiques n'étaient pas les seuls à y croire, mais qu'elle était même admise de toutes les sectes séparées de l'Eglise, à quelques exceptions près; 2. que ceux qui tenaient une opinion contraire étaient en opposition avec la doctrine des prophètes et de Jésus-Christ lui-même, et que, par une conséquence nécessaire, ils étaient hors de l'Eglise et de la voie du salut (1).

II. *Inst.* Si la croyance et la tradition dont il est ici question avaient été aussi constantes qu'on le dit, 1. il ne règnerait pas, parmi les Pères antérieurs au concile de Nicée, autant de divergence sur ce dogme qu'il y en a, de l'aveu même de Pétau (liv. *de la Trinité,* liv. I, chap. 3, 4 et 5). Aussi est-ce vainement que George Bull s'est efforcé d'établir que les Pères antérieurs au concile de Nicée avaient énergiquement professé cette croyance, Défense de la foi de Nicée. 2. Celui de tous qui a le mieux défendu l'opinion contraire, c'est Daniel Whitby, dans son ouvrage intitulé Recherches modestes sur la défense de la foi de Nicée, par Bull, 2ᵉ édit., Londres, 1720. Donc:

Rép. 1. *D.* Il n'y aurait pas de dissidences sur le dogme, *C.* sur la manière de parler ou sur les formules consacrées pour expliquer ce dogme et ses conséquences. *N.* Les Pères antérieurs au concile de Nicée furent unanimes à admettre le dogme de la divinité du Fils; il est impossible d'en citer un seul qui enseigne ouvertement le contraire; les unitaires n'en ont en-

(1) Voy. Maran, liv. IV, c. 5. Il n'est pas hors de propos de noter ici comment l'iniquité se ment à elle-même; d'après les unitaires, Justin fut le premier qui introduisit son platonisme dans l'Eglise, et par suite la doctrine de la divinité du Christ; et elle fit tant de progrès, qu'elle se répandit dans l'Eglise entière; cependant, d'après les mêmes écrivains, au rapport d'Hégésippe, qui écrivit quarante ans après Justin, l'Eglise tout entière professait la doctrine des ébionites contre la divinité du Christ, et cela sous Eleuthère. O merveille!

core découvert aucun. Mais il n'y avait pas encore de formule arrêtée, ou, pour nous exprimer selon le langage actuellement admis, la *terminologie* n'était pas encore fixée d'une manière générale, ce qui fit, d'après Pétau, qu'il y eut parfois des Pères dont le langage sur ce point fut moins exact. Que telle ait été la pensée de Pétau, ce qui le prouve clairement, c'est ce qu'il a écrit lui-même dans la savante préface qui se trouve en tête du traité de la Trinité, où il a entrepris de le prouver; ce sont ses propres paroles : « Que la croyance à la Trinité était uni-» verselle et réelle pendant les premiers siècles, d'après une » tradition générale et sans limites, comme aussi d'après chacun » des écrivains de ces trois siècles pris à part. » Bull, comme tous les disciples de ce savant illustre, ont eu recours aux textes réunis par lui dans cette même préface, et s'en sont servis pour venger les Pères antérieurs au concile de Nicée; personne n'a plus vigoureusement combattu et plus amplement battu Crellius et les unitaires que lui (1).

Rép. 2. *N.* Car c'est ce que ne feront jamais ni Whitby, ni qui que ce soit; il s'agit en effet, ici, de documents accessibles à tout le monde, et ils sont tous opposés, sans ex-

(1) On ne saurait croire le nombre d'injures lancées à la face de Pétau, à l'occasion des trois chapitres en question; car, sans parler de Leclerc, de Jurieu, de Faydit, qui confondent ce redoutable adversaire des sociniens avec eux, Bull l'attaque vivement aussi dans la préface de la Défense de la foi de Nicée, et il met sur son compte des choses vraiment dignes d'un hérétique. Cet homme illustre a néanmoins été vengé de toutes ces attaques, et même de tout soupçon, par l'illustre Franç. Oudin, par Pierre Lazzeri, par Bossuet, Avertiss. aux protestants, 1, n. 28; par Maran, ouvr. cit., Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ; par Raymond Adam, Journal des savants de Florence, tom. IV, p. 3, art. 7, p. 112 et suiv., et par un grand nombre d'autres. Mais Pétau a écrit lui-même, antérieurement à tout cela, sa propre apologie, dans la savante préface où il a cité tous les Pères de l'antiquité, et où il a démontré que les Pères antérieurs au concile de Nicée avaient toujours invariablement tenu la foi de l'Église catholique; et c'est là que ceux qui ont écrit par la suite sur ce sujet ont été puiser, sans en excepter Bull, l'ennemi acharné de Petau. Mais il faut surtout lire la Justification de Pétau et de sa doctrine, publiée par le savant père Zaccaria, en tête du livre de la Trinité, édit. de Venise, 1757, avec les notes du même Père. Le cardinal Thomassin faisait tant de cas des œuvres de Petau, qu'il confessait en avoir plus appris là, dans une seule page, que s'il eût passé et les jours et les nuits à fouiller de nombreux volumes; c'est ce que rapporte l'illustre Père Vezzosi, clerc régulier, dans ses notes sur le I[er] volume *des Œuvres de Thomassin*, pag. 155. Je n'en finirais pas si je voulais citer tous les témoignages des savants qui exaltent à l'envi le nom de Pétau, non-seulement parmi les catholiques, mais même parmi les protestants, et qui l'appellent unanimement un homme incomparable, qui a bien mérité de la théologie des Pères. On peut, sur ce point, consulter Zaccaria, vol. 1, part. 21.

ception, aux unitaires, entendus dans leur sens naturel; il faudrait donc, pour qu'ils leur fussent favorables, les mutiler et en forcer le sens. Sans parler des Pères apostoliques (dont nous avons les témoignages formels et exprès dans les preuves), qui combattirent les ébionites, les platoniciens, les disciples de Paul de Samosate et autres hérétiques de ce genre, et qui le firent avec tant de succès qu'ils réfutèrent complètement l'hérésie d'Arius avant qu'elle ne parût, il nous suffira de citer les paroles dont se sert saint Irénée pour réfuter les ébionites, liv. III, c. 19; voici, entre autres choses, ce qu'il dit : « Ils » sont ingrats envers le Verbe de Dieu, qui s'est incarné pour » eux. Car c'est pour cela que le Verbe de Dieu s'est fait » homme, et que celui qui est le Fils de Dieu s'est fait le Fils » de l'Homme en s'unissant du Verbe de Dieu (1). »

Aussi les Pères de Nicée, pour convaincre les ariens d'impiété, les renvoient-ils sans cesse à la tradition constante et perpétuelle de l'Eglise et des Pères. On peut, pour ce qui concerne le contempteur des Pères, Whitby, consulter le *Dictionnaire historique* de Feller.

III. *Inst.* Or, ce n'est pas seulement d'après leur manière de parler, mais encore d'après leur manière de penser, que les Pères antérieurs au concile de Nicée s'éloignaient de la croyance à ce dogme; 1. car les uns enseignèrent que le Fils de Dieu ou le Verbe n'avait pas été produit ou engendré de Dieu de toute éternité, qu'il ne l'avait été qu'antérieurement à toutes les autres choses, et qu'il était l'instrument dont Dieu s'était servi pour créer les autres créatures; c'est ce que définit Tertullien, livre *Contre Praxeas;* Théophile d'Antioche, liv. II, n. 19; Tatien, *Disc. cont. les Grecs*, n. 5; Athénagore, *Apolog.*, n. 10; Hippolyte, liv. de l'*Antechrist*, n. 30. 2. D'autres enseignèrent que le Fils est même inférieur au Père quant à la nature divine; tel est Hippolyte, qui enseigne (ibid., n. 15) que le Fils ne fut vraiment Fils qu'après l'incarnation, et Tertullien, pass. cit., c. 9, dit que le Fils fut la mesure de la substance divine, dont le Père seul renferme la plénitude; il enseigne que le Fils a proprement été créé, et que Dieu n'a pas toujours été Père; il le dit, soit c. 12, soit liv. *Cont. Hermogène;* Justin et Irénée avaient cru la même chose avant eux. 3. Il en est d'autres qui prétendent que les prophètes ne virent

(1) On peut lire avec intérêt tout ce passage dans l'auteur lui-même.

que le Fils, parce qu'il n'est pas invisible comme le Père, ni immense; tels sont encore Justin, Théophile, Tertullien. Tout ce que nous venons de voir, et beaucoup d'autres choses semblables, prouvent que les Pères antérieurs au concile de Nicée étaient loin de partager la doctrine qu'innovèrent les Pères de ce concile; et ce qui le prouve surtout, 4. c'est que, comme le rapporte Eusèbe, Vie de Constantin, liv. III, c. 13, ce ne fut qu'après les plus vives altercations, et de longues années, que l'on parvint à s'entendre sur ce point. Donc 5. Jurieu conclut, à juste titre, que la doctrine d'Arius était la théologie de tous sans exception, avant le concile de Nicée.

Rép. Je nie l'Ant. Quant à la première preuve, *D.* Ils s'exprimèrent ainsi sur la seule génération, ou, pour parler plus exactement, sur la manifestation extérieure du Verbe, *C.* sur la génération intérieure et proprement dite, *N.* Pour comprendre cette distinction, il ne faut pas perdre de vue les principes théologiques suivants des anciens : 1. L'existence coéternelle du Verbe avec le Père; 2. la manifestation extérieure du Verbe par la création de tout ce qui existe, et qui est attribué au Verbe (1); 3. la manifestation du Verbe lui-même dans le choix, savoir, quand il s'est fait homme et qu'il a habité parmi nous. Ils supposent quelquefois la première, quand ils parlent des deux autres, ou de l'une ou de l'autre manifestation postérieure; bien qu'ils semblent les comparer toutes deux, comme s'ils réduisaient l'existence du Verbe à cette seule manifestation. C'est aussi ce qui fait que, s'attachant à l'une et l'autre de ces manifestations, ils paraissent ne nous montrer parfois le Verbe que comme existant avec le Père, de telle façon qu'il n'en est point distinct.

Ce que Tertullien écrit, *Contre Praxeas*, prouve que telle fut sa pensée; il dit, en effet (ch. 8) : « La parole (ou le Verbe)
» est toujours dans le Père, comme il dit : Je suis dans le
» Père; elle est toujours en Dieu, comme il est écrit; et la
» parole était en Dieu, et elle n'est jamais séparée du Père, et
» autre que le Père, parce que le Père et moi ne sommes
» qu'un. » Quelle est donc sa pensée, lorsqu'il dit (c. 7) que le Fils fut *parfaitement* engendré lorsque Dieu prononça ces paroles : « Que la lumière soit faite, » si ce n'est que le

(1) Les rationalistes pensent que la création de l'univers, telle qu'elle nous est racontée dans l'Ecriture, n'est qu'un mythe.

Verbe se manifesta extérieurement. Quant à Athénagore, à Tatien, à Tertullien, à Théophile et à Hippolyte, Hippolyte lui-même nous apprend que telle fut leur pensée. Il dit, dans son livre *Contre l'hérésie de Noët* (c. 10), « qu'avant la création du monde, il n'existait rien que lui (Dieu); il était lui-même multiple, et il n'était pas sans raison (*To, logo*), sans sagesse, sans puissance, sans conseil; tout était en lui; il était lui-même toutes choses. Il manifesta son Verbe, par lequel il a tout créé, quand et comme il voulut, et à un temps déterminé par lui... Comme son Verbe était en lui, et qu'il était invisible au monde créé, il le rendit visible, prononçant une première parole, et engendrant la lumière de la lumière (1). » George Bull fait observer (sect. 6, c. 9) que cette seconde naissance *métaphorique* par les actes extérieurs, ou *ad extra*, avait été désignée par saint Athanase et les autres Pères, qui pourtant défendaient et la naissance naturelle et la naissance éternelle (2).

Rép. 2. *D.* Ils l'ont dit de son origine, *C.* de sa nature, *N.* C'est dans ce sens que saint Hippolyte dit que le Fils est *autre* que le Père; mais il ne dit pas qu'il est *autre chose;* car il ajoute aussitôt : « Lorsque je dis autre, je ne dis pas deux dieux; mais je le dis comme d'une lumière qui découle d'une autre lumière, ou comme de l'eau qui découle de sa source, ou le rayon du soleil. » C'est dans ce sens que Tertullien (*Cont. Praxeas*, chap. 9) attribue *toute la substance* au Père, et qu'il appelle *le Fils une portion du Père;* il prend ici le nom de portion pour la dérivation ou l'émanation que nous appelons *procession*, nous; et cette dérivation de la substance s'opère complètement dans le Fils. Car cet homme, qui possédait une science profonde, ne pouvait pas ignorer ce que savent les gens les moins instruits, savoir, que la substance divine est très-simple, qu'elle est indivisible, qu'il n'est pas possible d'en retrancher une partie; mais qu'elle se communique tout entière, ou qu'elle ne se communique pas du tout (3).

(1) Biblioth. des Pères, Galland, tom. II, p. 460, édit. Venise.

(2) Il le prouve, soit par l'anathème même du symbole de Nicée, par la lettre de l'empereur Constantin, par saint Zénon, mais surtout par saint Athanase. Mais on ne doit pas se fier à la leçon de cet auteur, surtout les jeunes gens, parce que presque partout éclate sa haine contre l'Église catholique.

(3) Bull, passage cité, pag. 10, fait connaître quelle est la pensée de

C'est aussi dans ce sens que parlent saint Ignace, saint Irénée, saint Justin et les autres, quand ils appellent le Fils le *ministre* du Père, son *subordonné,* l'*instrument de sa volonté,* quand ils disent qu'*il est engendré par le conseil et par la volonté du Père;* parce que le Père a tout créé par lui, et comme il l'a engendré de plein gré, quoique nécessairement, c'est avec un souverain bonheur qu'il l'a engendré; pendant que, pour les créatures, il les a tirées du néant par un acte de sa volonté. Aussi saint Justin appelle-t-il ailleurs le Fils, la seconde *puissance* après le Père; c'est-à-dire la seconde personne; il appelle quelquefois le Père la *cause* du Fils, c'est-à-dire le principe. Au reste, saint Athanase, *Disc. III contre les ariens;* saint Jérôme, Apolog. I contre Ruffin; saint Augustin, Cont. Maximin; saint Cyrille d'Alex., Dial. III de la Trinité, employèrent souvent ces expressions, et cela parce que tout ce que le Fils a, il l'a reçu du Père, et parce que la paternité exprime une certaine excellence qui fait que le Père est en quelque manière plus grand que le Fils.

Rép. 3. *D.* Ils ont dit que le Père seul est invisible et immense, par rapport à la mission ou à la dérivation *ad extra,* qui ne se trouve pas dans le Père, *C.* parce qu'il est d'une nature plus parfaite, *N.* Les Pères cités ne parlent pas de la dérivation *ad intra,* mais seulement de la dérivation *ad extra,* surtout Tertullien, lorsqu'il dit (Contre Praxeas, c. 14) « que » le Père est invisible par la plénitude de la majesté, et que le » Fils est visible dans la mesure de la dérivation; » et il l'explique par un exemple tiré du soleil, que nous ne pouvons pas regarder en face : « Pendant que nous supportons un des » rayons qu'il projette sur la terre, en raison de sa division, » et parce qu'il est tempéré par cette même division. » Certains anciens Pères pensèrent que lorsque Dieu parlait aux prophètes, il envoyait son Fils sous la forme humaine qu'il devait prendre dans l'incarnation. Ce ne fut d'ailleurs là qu'une opinion privée des anciens. Saint Augustin, et les autres Pères cités par Pétau (Trinité, liv. VIII, c. 2), enseignent que les prophètes virent sous des figures symboliques, tantôt le Père, tantôt le Fils, tantôt le Saint-Esprit, et tantôt la Trinité tout entière. Les anciens enseignèrent assurément que le Fils est

Tertullien; mais Maran l'expose plus clairement encore, liv. IV, chap. 11 et 12.

immense et invisible, puisqu'ils dirent *que l'esprit ne saurait l'embrasser dans son étendue* (1), comme l'enseigne l'auteur de la lettre à Diognète, qui se trouve dans les œuvres de saint Justin (2); nous avons cité précédemment le témoignage de saint Irénée en ce point.

Rép. 4. *D.* De la part des eusébiens ou des fauteurs d'Arius, *C.* de la part des chrétiens, *N.* Arius, au concile de Nicée, était soutenu par Eusèbe de Nicomédie, par Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théonas de Marmarique, et Second de Ptolémaïde, qui étaient tous évêques, hommes fourbes, éloquents et rusés, capables de tromper, par leurs subtilités, ceux qui étaient plus simples et qui jouissaient de moins de science; Eusèbe ajoute pourtant, Vie de Constantin (liv. III, c. 14), que tous firent unanimement profession de la même foi.

Rép. 5. *N.* Saint Athanase ruine de fond en comble cette détestable et fausse conséquence de Jurieu par les paroles suivantes, qu'il adressait aux ariens dans sa Défense des décrets du concile de Nicée, p. 233 : « Voici que nous avons prouvé » que cette opinion (la consubstantialité du Fils avec le Père) » a été transmise comme de la main à la main, des Pères aux » Pères. Quant à vous, ô Juifs modernes, quels sont les Pères » que vous citerez à votre appui ? Il vous est impossible d'en » citer aucun parmi ceux qui sont prudents et qui ont du cœur; » tous vous haïssent, excepté le seul démon, qui seul vous » légua cette définition (3). »

IV. *Inst.* 1. S'il en est ainsi, comment s'est-il fait que la doctrine d'Arius ait envahi l'univers presque entier? 2. Pourquoi, dans l'administration du baptême, ne faisait-on aucune mention expresse de la divinité du Fils et du Saint-Esprit, comme on le voit d'après la longue profession de foi que devait faire celui qui allait être baptisé : *Je crois en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit?* Pourquoi ne s'est-il fait aucune mention de la divinité des personnes dans les explications du symbole, et de saint Irénée, et de Tertullien?

Rép. 1. *N.* Le fait que l'on suppose; 1. car les ariens proprement dits furent toujours en très-petit nombre; 2. pour se

(1) Verbe saint et incompréhensible.

(2) La plupart des savants pensent que cet auteur est antérieur à saint Justin.

(3) N. 27, édit. Bénéd.

cacher, ils s'appliquèrent à faire concorder, au moins quant à l'écorce de la lettre, leurs formules de foi avec celles de la foi catholique; 3. les peuples n'embrassèrent jamais cette impiété; 4. les ariens tentèrent, tantôt par la force et la violence, et tantôt par la ruse et la supercherie, comme le font ordinairement les hérétiques, de glisser furtivement leur poison; 5. et la foi de Nicée, accueillie avec enthousiasme par toutes les églises, chanta victoire.

Rép. 2. *Je nie aussi* ce qu'Episcopius nous objecte ici avec beaucoup trop de confiance. Nous avons donné plus haut, d'après Celse, la raison pour laquelle on instruisait les catéchumènes. Et notre réponse trouve son *confirmatur* dans la profession de foi qu'émit l'eunuque de la reine de Candace avant de recevoir le baptême; voici ses paroles : « Je crois que » Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Il eût été difficile, avec tout cet encombre de paroles que nous objecte Episcopius, d'exprimer plus nettement la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, surtout si on y joint l'explication de cette formule.

Rép. 3. « L'assertion d'Episcopius est si évidemment fausse, » dit Bull, quand il avance qu'il n'est fait mention nulle » part, ni dans saint Irénée ni dans Tertullien, de la divinité » du Christ, que l'on ne sait ni sur quel motif ni sur quelle » croyance il s'est appuyé pour avancer avec tant de confiance » une telle assertion. » Mais qu'y faire? les hérétiques et les incrédules ne gagnent qu'à mentir. Que d'exemples nous en avons déjà donnés!

II. *Obj.* Le concile de Nicée a au moins consacré une expression obscure et ambiguë 1. Car le mot *homoousios* ne se rapporte pas naturellement à l'unité numérique, mais à l'unité spécifique. Aristote appelle les étoiles *homoousias*, et les hommes sont *homoousioi*, parce qu'ils appartiennent à la même espèce de substance. 2. C'est pourquoi le concile d'Antioche, tenu vers l'an 269 ou 270, contre Paul de Samosate, avait proscrit cette expression longtemps avant le concile de Nicée. 3. On doit dire aussi que les Pères de Nicée furent infectés de trithéisme, de même qu'un grand nombre d'autres Pères de la même époque. Donc (1) :

(1) Tel est le sentiment de Leclerc, Lett. crit., III, p. 91. Il en conclut que les Pères de Nicée étaient trithéistes; car ils croyaient, dit-il (notes sur ces mots de saint Jean : « Et ces trois ne sont qu'un, » à l'unité de la substance, et non à l'unité du nombre, selon l'expression de Tertullien, c'est-à-dire que

Rép. 1. *N.* Quant au sens dans lequel le concile de Nicée l'entendait. Car il était si évident que les Pères de Nicée, par le mot *consubstantiel*, entendaient l'unité numérique, qu'il

le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'avaient spécifiquement qu'une seule substance, mais que numériquement elle était triple; et il donne pour caution de ce jugement Pétau, Curcell, Cudworth, etc. Il le répète encore en plusieurs autres endroits, surtout tom. III, Biblioth., p. 507, tom. X, p. 29, 30, 434, etc. Gibbon l'a imité dans son Histoire de la chute de l'empire romain; parlant du mot *homousion,* il ne le considère que comme une expression mystérieuse, que chacun emploie pour exprimer son opinion. « Aussi, dit-il, « la plupart des évêques du concile de Nicée l'admirent-ils, et quelques-uns » semblèrent n'admettre qu'une Trinité nominale; d'autres, tels que le savant » Grégoire de Nazianze et l'intrépide Athanase, favorisaient le trithéisme, etc. » Voy. c. 21, p. 22, tom. III, édit. Lond., 1823. Mais 1° c'est injustement que Leclerc et Curcell comptent Pétau parmi les leurs; car (c'est Maran qui parle, liv. IV, c. 29, n. 1) « personne n'a mieux démontré que lui l'unité numérique » d'essence par les Pères grecs et latins. » Pétau démontre, en effet (*de la Trinité,* liv. IV, c. 13), d'une manière invincible, l'unité numérique d'essence dans les trois personnes, par la doctrine des Pères et au moyen de cinq preuves diverses. Leclerc a certainement dû y lire cela, vu surtout qu'il a annoté Pétau sous le faux nom de Thomas d'Aleth, édit. d'Anvers, mais réellement d'Amsterdam, 1700; et sur le passage cité, note 26, il écrit, d'après ses idées préconçues, ce qui suit: « Pour répondre comme on le fait aujourd'hui, » nous dirions que la seule raison de l'unité, c'est l'unité numérique d'essence; » ceci posé, il ne vaut pas la peine de faire mention du reste. Mais autrefois » on ne philosophait pas de la même manière. » Mais il a mieux aimé suivre Curcell, qui, dans l'*appendice de sa Dissertation,* tronque, en le citant, le passage de Pétau. Faydit a marché sur les traces de Leclerc et de Curcell, dans son *Apolog. systémat.* des saints Pères, p. 89. Peut-on attendre autre chose de gens qui n'ont ni foi ni conscience? 2° Quant au trithéisme des Pères, tel que l'entendent Gibbon et autres gens de son espèce, et qui en accusent surtout saint Athanase, sans nous arrêter aux autres preuves, qu'il nous suffise de leur opposer un autre héros, dont ils ne sauraient rejeter l'autorité. Voici, en effet, ce qu'écrit en toute confiance Wegscheider, dans la note *a:* « Il est impossible de nier que les Pères de Nicée n'entendirent pas le mot » *homoousios* tel qu'on l'a interprété plus tard dans la doctrine orthodoxe, » c'est-à-dire de l'*identité* de nature et de substance (pourquoi s'étonner de » la sentence définitive de ce juge intrépide); les Pères de Nicée semblent » plutôt avoir désigné par ce mot une certaine unité spécifique très-étroite » de la substance divine, une unité très-parfaite, telle qu'on n'en voit pas de » semblable dans aucune autre espèce de même nature; de sorte qu'ils attri» buaient et au Père et au Fils les mêmes vertus divines, telles que l'éter» nité, l'immutabilité; et ils ne reconnaissaient entre le Père et le Fils que » cette différence : c'est que celui-ci est non engendré, et que celui-là est » engendré de toute éternité. » Comme ce mot n'avait pas été parfaitement défini par le concile de Nicée, saint Athanase y ajouta son opinion sur le Fils, savoir, la sagesse de Dieu, qui subsiste de toute éternité, et par laquelle il établit l'unité *numérique* du Père et du Fils, l'unité et l'identité de nature, la trinité dans l'unité, non pas une certaine triplicité mais une trinité; saint Augustin finit par le faire d'une manière plus positive encore..... « Cette Tri» nité une fois admise, la notion de la consubstantialité, *homoousion,* fut » appliquée à la doctrine orthodoxe comme il suit : c'est que l'on admit trois » personnes divines dans une seule essence divine, distinctes les unes des » autres par le seul caractère hypostatique. » D'après Leclerc, Curcell,

n'est pas de ressort que les ariens n'aient fait jouer, de même que leurs fauteurs, pour les détourner de consacrer cette expression; mais ce fut en vain, parce que les Pères virent que cette expression était très-propre à couper court à toutes les supercheries et à toutes les machinations des eusébiens. Il n'est pas de tentation que n'aient faite ces hérétiques, après le concile de Nicée, pour supprimer cette formule et y en substituer une autre moins positive, comme l'attestent les formules sans nombre qu'ils imaginèrent, et le concile de Rimini. Ils désignaient les catholiques sous le nom de *homousiens* comme par un terme injurieux. Or, si cette expression eût été obscure et ambiguë, ces cruels ennemis ne s'en fussent pas tant préoccupés.

Rép. 2. *N*. C'est un fait reconnu des plus habiles critiques, que cette condamnation du mot *homoousias*, par le concile d'Antioche, est une pure invention; ce qui le prouve, 1. c'est qu'il ne fut fait mention de cette condamnation que 90 ans après ce concile, par les semi-ariens, au concile d'Ancyre, tenu en 358; 2. c'est le silence que gardèrent sur ce point les ariens, et qui certainement eussent connu cette condamnation si elle eût existé; 3. c'est le silence que garde sur ce point le savant Eusèbe de Césarée, homme dévoué aux ariens, et à qui cette expression déplut toujours; non-seulement il ne parle pas de cette condamnation, mais il avoue même, de son propre mouvement, que les anciens Pères s'en servirent, et il est certain qu'il assista au concile de Nicée et qu'il en signa les actes; 4. c'est que les saints Athanase, Hilaire, Basile, trompés sur ce point par les semi-ariens, confessent qu'ils n'avaient pas vu les actes de ce concile (1); 5. c'est l'accusation qui fut portée contre Denis d'Alexandrie à Denis, évêque de Rome, et où on lui reprochait de dire *que le Fils était une créature, et qu'il n'était pas consubstantiel au Père, homoousion;* 6. c'est l'Apologie d'Origène, écrite par saint Pamphile, peu de temps après ce décret, et où il dit expressément que le Fils est consubstantiel au Père; 7. c'est que, dans la con-

Gibbon, etc., saint Athanase fut le coryphée des trithéistes; d'après Wegscheider, Fuchs, Munscher, ou les rationalistes, le même saint Athanase fut l'auteur de l'unité numérique! Mais consultez plutôt saint Athanase lui-même, liv. intit. Défense des décrets de Nicée, n. 19 et 20, et vous verrez jusqu'où va l'impudence de tous les impies!

(1) Voy. Maran, liv. IV, c. 29, § 2.

damnation de Paul de Samosate, le même synode se sert souvent de cette expression (1).

Rép. 3. Cette objection n'est rien autre chose qu'une calomnie infame lancée contre ces saints Pères par nos unitaires, qui haïssent et détestent par trop les Pères de Nicée. Ce que ne soupçonnèrent pas même les anciens ariens, nos rationalistes, qui ne rougissent de rien en fait d'assertion, nous le donnent aujourd'hui pour quelque chose de positif (2).

CHAPITRE IV.

DE LA DIVINITÉ DU SAINT-ESPRIT.

La divinité du Saint-Esprit, outre certains hérétiques obscurs dont parle saint Ignace dans sa Lettre aux Tralliens, fut directement combattue par les macédoniens, ainsi nommés du nom de leur auteur, l'arien Macédonius, archevêque intrus de Constantinople, sous l'empereur Constantin. Il enseigna que le Saint-Esprit était une créature, et que, par conséquent, il était inférieur à Dieu et en dignité et par nature. Cette erreur fut bientôt condamnée par plusieurs conciles tenus en ces temps-là, surtout par le premier concile œcuménique de Constantinople, tenu l'an 381.

Les sociniens sont allés encore plus loin : ils ont nié que le Saint-Esprit fût une personne subsistante, et ils prétendent qu'on ne désigne par là que la vertu ou la force et l'efficacité de Dieu.

Les rationalistes ont renouvelé la même impiété, et ils prétendent que nulle part, dans les Ecritures, on ne trouve que le Saint-Esprit soit une véritable hypostase (3).

(1) Voy. Maran, *Dissert. sur les semi-ariens*, Paris, 1722; voy aussi *Dissert. sur le mot homousion*, par le Père Libérat de Fassonius, de la cong. des écoles pies, Rome, 1753, *renfermée dans le Trésor théologique de Zaccaria*, vol. III, p. 211.

(2) Voy. Maran, liv. IV, ch. 30; il y démontre jusqu'à l'évidence, par des faits notoires et publics, que l'unité numérique d'essence fut défendue et par les Pères de Nicée et par ceux qui leur ont succédé.

(3) Henke, liv. I, p. 104 et suiv.; Ammon, *Biblioth. théol.*, p. 252 et suiv.; Schmid, *la Religion chrétienne comme science*, Iéna, 1797, pag. 317 et suiv.; Löffler à Souverain, *le Platonisme des Pères de l'Eglise*, pag. 426 et suiv., cité par Wegscheider.

Tous, sans exception, blasphèment contre le Saint-Esprit et se rendent coupables d'une faute sans rémission, et sont appelés *pneumatomachiens*. Nous nous servirons contre eux, afin de défendre la divinité du Saint-Esprit, des mêmes armes que nous avons employées pour établir le dogme de la très-sainte Trinité et la divinité du Verbe. Mais comme ces preuves, que nous puisons et dans les saintes Ecritures et dans la tradition universelle, établissent non-seulement que le Saint-Esprit est vraiment et proprement Dieu, mais qu'elles démontrent aussi qu'il est une hypostase ou personne subsistante, aussi en conclurons-nous, par forme de corollaire, comme nous l'avons fait pour le Verbe, qu'il est vraiment Dieu, qu'il est une hypostase réelle. Ainsi donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le Saint-Esprit est vraiment et proprement Dieu, comme on le voit d'abord par l'Ecriture.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par toutes nos professions de foi et nos symboles.

Voici comment nous le prouvons par les saintes Ecritures. Les saintes Ecritures donnent au Saint-Esprit le nom de Dieu, elles lui attribuent aussi les propriétés et les opérations divines; donc, d'après les Ecritures, le Saint-Esprit est vraiment et proprement Dieu.

Et d'abord nous voyons aux Actes (V, 3, 4) que l'on donne au Saint-Esprit le nom et le titre de Dieu. Voici en effet en quels termes saint Pierre gourmande Ananie : « Pourquoi » le démon a-t-il tenté ton cœur et as-tu menti au Saint- » Esprit?... Ce n'est pas aux hommes que tu as menti, mais » à Dieu. » On appelle Dieu celui auquel mentit Ananie; or, c'est au Saint-Esprit auquel il mentit; donc le Saint-Esprit s'appelle Dieu. Voici encore ce que dit l'Apôtre (Hébr., III, 7) : « C'est pourquoi, ainsi que le dit l'Esprit-Saint, si vous écoutez » aujourd'hui sa voix; » il donne (v. 14) le nom de Dieu à cet Esprit-Saint; voici ses paroles : « Faites en sorte, mes » frères, de ne pas vous laisser aller à l'incrédulité, de ne pas » vous éloigner du Dieu vivant. » La preuve qui découle de ces paroles est la même que la précédente. C'est aussi ce qu'établissent les paroles suivantes d'Isaïe (VI, 9); il y est dit que le Seigneur Dieu s'exprima en ces termes : *Entendez,*

écoutez, et faites en sorte de ne pas comprendre. Or, l'Apôtre rapporte ces paroles comme ayant été proférées par le Saint-Esprit (Act., chap. ult. 25); voici ses paroles : « Parce que le » Saint-Esprit s'est justement exprimé par la bouche d'Isaïe,... » disant : *Va vers ce peuple,* etc. » Donc, d'après l'Apôtre, le Dieu très-haut et le Saint-Esprit sont une seule et même chose. Le même apôtre (I Cor., III, 16) appelle aussi les fidèles le temple de Dieu : *Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu, et que le Saint-Esprit habite en vous?* Il dit encore (ibid., VI, 19) qu'ils sont les temples du Saint-Esprit; voici ses paroles : *Ignorez-vous que vos membres sont les temples du Saint-Esprit?* Il dit expressément, et ici et ailleurs, que le Saint-Esprit est Dieu.

2. Les Ecritures attribuent çà et là non-seulement le nom, mais encore les propriétés de Dieu au Saint-Esprit. Tel que l'*omniscience* (I Cor., II, 10 et suiv.) : « L'Esprit scrute tout, » même les profondeurs de Dieu;... l'Esprit de Dieu seul con- » naît ses secrets; » on lit aussi, dans saint Jean (XVI, 13) : « Lorsque cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera » toute vérité; » tel que l'*omniprésence* (Sag., I, 7) : « L'Esprit » du Seigneur a rempli l'univers; » et (Ps. CXXXVIII, 7) : « Où irai-je pour échapper aux regards de votre Esprit, où » fuirai-je pour me soustraire à vos regards? » La *toute-puissance,* on lit (Ps. XXXII, 6) : « Les cieux ont été affermis » par le Verbe du Seigneur, et c'est de l'Esprit de sa bouche » qu'ils tirent toute leur puissance; » il est appelé, dans saint Luc (I, 35), *la puissance du Très-Haut;* on lui attribue aussi le *pouvoir de vivifier* (Rom., VIII, 11); voici les paroles de l'Apôtre : « Son Esprit, qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre » les morts, habite parmi vous;... il rendra la vie à vos corps » mortels. »

3. Les divines Ecritures attribuent en outre au Saint-Esprit les œuvres et l'efficacité divine. Tel que l'*inspiration des prophètes* (I Pierre, I, 11), qui annoncèrent l'avenir, comme *l'Esprit de Jésus-Christ* le leur suggéra; et encore (II Pierre, I, 21) : *Ces saints hommes de Dieu parlèrent par l'inspiration de l'Esprit-Saint; la création et la conservation des créatures* (Ps. CIII, 30) : « Vous enverrez votre Esprit et tout sera créé, » et vous renouvellerez la face de la terre; » les *miracles,* Matth., XII, 28 : « C'est dans l'Esprit de Dieu que je chasse » les démons, » et I Cor., XII, 4; elles lui attribuent aussi les

œuvres de la grâce, tel que la *conception du Christ,* Luc, I, 35; *l'onction et la mission,* Isaïe, LXI, 1; *la rémission des péchés et la régénération,* I Cor., VI, 11; *le gouvernement de l'Eglise,* Act., XIII, 2; *la collation des dons,* I Cor., XII, 4 : « Les » grâces sont différentes les unes des autres, mais l'Esprit est » le même. Les ministères sont divers, et le Seigneur est le » même; les œuvres sont diverses, et c'est le même Dieu qui » opère tout en tous; » *la sanctification,* II Thess., II, 12 et I Pierre, I, 2; *la diffusion de l'amour,* Rom., V, 5; *la résurrection des morts,* Rom., VIII, 11.

4. On décerne au Saint-Esprit le même honneur et le même culte qu'au Père et au Fils, comme le prouve la forme du baptême, dont nous avons parlé plus haut; voici encore comment l'Apôtre unit ensemble les trois personnes, II Cor., XIII, 13 : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la » charité de Dieu et la communication du Saint-Esprit soit » avec vous tous. »

5. La comparaison que l'on fait de l'Esprit-Saint avec Jésus-Christ est telle (Jean, XIV, 16) qu'on l'appelle un *autre Paraclet;* on lui attribue la même origine divine, ibid., XVI, 26; le Christ l'appelle l'*Esprit de vérité* qui procède du Père; on dit, et pour la même raison que le Fils, qu'il est sorti de Dieu.

Voici comment nous raisonnons, d'après ce qui précède : Celui-là doit véritablement et proprement être appelé Dieu, à qui sont attribués et le nom de Dieu, et les œuvres de Dieu, et le culte, et l'honneur, et la dignité, et le principe, et la procession qui ne conviennent qu'à Dieu; or, tel est l'Esprit-Saint, d'après les passages de l'Ecriture que nous venons de citer. Donc :

Et encore, celui-là ne doit pas seulement être appelé la force, l'attribut, la puissance efficace de Dieu, mais bien une personne, une véritable hypostase subsistante qui vit et qui agit de la même manière que les personnes avec lesquelles on le compare, que l'on nous montre comme étant envoyé, que l'on dit autre, et que l'on nous montre comme procédant du Père de la même manière que le Fils, qui est certainement une personne subsistante; or, tel est l'Esprit-Saint, d'après ce qui vient d'être démontré; donc l'Esprit-Saint est Dieu, donc il est une personne réelle et subsistante.

Objections.

I. *Obj.* 1. Il n'est fait mention nulle part d'une certaine substance corporelle, savoir, *matérielle,* de cet Esprit divin; 2. On ne nous dit pas non plus comment il procède de Dieu. 3. Si on attribue les opérations divines à l'Esprit-Saint, c'est avec justice, soit parce que par là on désigne Dieu lui-même (Jean, IV, 24 et suiv.; I Cor., III, 16, XII, 6, 11), ou parce qu'on exprime par là une certaine force divine qui opère dans les âmes des hommes, et que l'ignorance des temps, le peu de culture des esprits, la manière de s'exprimer alors le firent regarder comme une nature particulière procédant de Dieu, et à laquelle, par conséquent, on attribua les propriétés divines. 5. Les livres saints ne nous disent pas d'une manière claire et précise qu'il soit une véritable hypostase et qu'il procède réellement du Fils (1).

Rép. 1. *D.* C'est-à-dire subsistant, *N.* dans tout autre sens, *C.* Car, toutes les fois que l'Esprit-Saint est appelé, dans les Ecritures, une substance proprement dite subsistante, toutes les fois aussi il est appelé un Dieu vivant et agissant, et on le distingue expressément de la personne du Père et de celle du Fils; ce qui a lieu quand on dit qu'il procède du Père, qu'il est envoyé par lui; il faut encore le prendre dans le même sens quand on dit qu'il vient du Fils, tel que saint Jean, XVI, 15, ce que nous expliquerons plus bas; quand on dit qu'il est envoyé par le Fils, ibid., XV, 26, ou dans saint Luc, III, 22 : « Et le Saint-Esprit descendit sur lui (le Christ) sous la forme » corporelle d'une colombe, et une voix se fit entendre dans » les cieux qui dit : Tu es mon Fils bien-aimé. » Ces paroles nous désignent trois personnes distinctes et subsistantes. C'est aussi ce que nous prouvent les paroles de la première épître de saint Jean (V, 7), ainsi que nous l'avons précédemment démontré, c. 2, prop. 2 (2). Donc, ce que disent nos adversaires est faux.

(1) Wegscheider, § 86.

(2) Pour donner ici à nos lecteurs un échantillon du talent exégétique des modernes protestants qui interprètent les Ecritures, nous citerons les notes suivantes de Rosenmuller, sur le chap. 3 de saint Matthieu, v. 17; voici ses paroles : « Et voici qu'une voix se fit entendre du ciel, etc..... Souvent, en » pareille occasion, il s'agit du tonnerre, » dit-il, Ps. XXIX, 3 et suiv., XVIII, 14; c'est aussi ce qui se lit Apoc., VI, 1. Les Hébreux, comme les Grecs et les Romains, comptaient la foudre et le tonnerre parmi les signes de la

Rép. 2. *Tr. N. Cons.* Par le fait même que l'on ne sait pas parfaitement comment une chose a lieu, il n'est pas permis pour cela d'en conclure qu'elle n'existe pas. Nous ne savons pas comment l'âme agit dans le corps, *et vice versa*, est-ce une raison pour que l'âme n'existe pas? Cette conséquence est digne des rationalistes.

Rép. 3. En raison de la nature, *C.* en raison de la personne, en tant que le Père est appelé, par antonomase, Esprit ou Esprit-Saint, *N.* Car le Père, en tant qu'il est une personne distincte des autres personnes, n'est nulle part appelé Esprit et encore moins Esprit-Saint. Quant au premier passage que l'on nous objecte (Jean, IV, 24), *Dieu est Esprit*, il se rapporte, comme on le voit, d'une manière concrète à la nature divine; pour les deux autres, ils se rapportent au Saint-Esprit qui s'appelle l'auteur et le dispensateur des dons, car il s'appelle le même Dieu, le même Esprit qui les divise selon son bon plaisir.

Rép. 4. *D. A.* Emise ou produite par l'Esprit-Saint, *C.* en dehors de la personne de l'Esprit-Saint, *N.* Il ne faut pas, en effet, confondre l'Esprit-Saint avec ses œuvres ou ses dons, comme le font parfois les rationalistes et les unitaires. Il est faux, en outre, que l'esprit inculte d'un siècle d'ignorance (les rationalistes ne l'avaient pas encore éclairé) se le soient représenté comme une nature (les catholiques disent une *personne*) procédant de Dieu, pendant, comme nous l'avons vu, que ce dogme procède, d'après les écrivains sacrés, de Jésus-Christ lui-même.

Rép. 5. *N.* Car nous avons prouvé le contraire, et nous le prouverons plus clairement encore lorsque nous réfuterons les Grecs.

présence de Dieu; et les prodiges opérés par lui, ils les expliquaient par les circonstances qui les entouraient. Voy. I Rois, VIII, 10, XVIII, 38, 39; Ovide, des Fastes, IV, 834; Virgile, Énéide, II, 693. C'était donc par le tonnerre que saint Jean apprenait que Jésus est le Messie..... « Mais cette fille de la voix » (voix du ciel) ne fut le plus souvent que l'écho d'une autre voix qui ve- » nait par hasard frapper les oreilles, et qui faisait qu'on lui attribuait une » source divine; les augures captèrent les hommes superstitieux, souvent » même ils interprétèrent à leur façon la voix d'autres hommes, qu'ils pre- » naient pour des présages. » Il s'ensuit que la seule chose qui intervint dans le baptême du Christ, ce fut le tonnerre et une espèce de feu, comme il le dit dans le verset précédent, et que ce fut de là que saint Jean-Baptiste, et les autres témoins de cette scène, en présagèrent que Jésus était le Messie, etc. Si ce n'est pas là pervertir la parole de Dieu, je ne vois pas comment il faut s'y prendre pour le faire!

I. *Inst.* L'apparition du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe n'est qu'un mythe; ce qui le prouve 1. c'est qu'il est impossible à une nature infinie de revêtir une apparence et une forme finie; il est impossible que Dieu se manifeste à nos sens sous une forme corporelle quelconque; c'est ce qui est formellement nié dans les livres du Nouveau-Testament (Jean, I, 18; I Tim., VI, 16). 2. Quant à ce qui est rapporté au livre des Act., II, 1 et suiv., relativement au pouvoir que reçurent les apôtres de parler les langues des étrangers, on peut le comparer au mythe de la confusion des langues rapporté au livre de la Genèse, XI, 1 et suiv. (1). 3. Quant *au culte divin* que, dit-on, on rend au Saint-Esprit, il ne repose que sur des preuves douteuses tirées de saint Matth., XXVIII, 19; II Cor., XIII, 13; Rom., IX, 1; donc elles ne sauraient servir à prouver l'hypostase particulière du Saint-Esprit, non plus que sa divinité.

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *je la nie* aussi, car rien ne s'oppose à ce qu'une nature infinie ne revête une forme ou ne prenne une apparence finie. Il n'y aurait de répugnance qu'autant qu'on dirait d'une nature infinie qu'elle est en même temps finie; mais il n'en est nullement ainsi, si l'on dit que cette nature ou Dieu prend la forme ou l'apparence d'une nature finie, soit réelle, comme cela s'est fait dans l'incarnation, soit symbolique, comme cela eut lieu, au sentiment des anciens Pères, pour toutes ces apparitions dont il est parlé dans l'Ancien-Testament, et par lesquelles Dieu peut se manifester et aux yeux et aux sens. Mais ceci ne plaît pas aux rationalistes. Qu'en conclure? C'est qu'il est inutile de reprendre des insensés. Notre réponse n'est nullement en contradiction avec les textes de l'Ecriture que l'on nous oppose, et où il est dit : « Jamais » personne n'a vu Dieu; aucun homme ne l'a vu ni ne peut le » voir. » Ces paroles s'entendent de la nature de Dieu en soi, et non de sa manifestation sous une forme ou une apparence réelle ou symbolique dont elle s'est revêtue.

Rép. 2. *N.* Nous avons fait observer ailleurs que l'invention des mythes n'est que l'effet d'un rêve des rationalistes, dont ils se servent pour éluder l'autorité des Ecritures sur les points qui ne leur plaisent point, qui surpassent la puissance de la nature, et qu'ils ne veulent pas admettre. Qui pourrait ad-

(1) Ibid.

mettre comme un fait mythique le fait qui ébranla la ville de Jérusalem tout entière, et qui porta plusieurs milliers d'hommes à embrasser la foi de Jésus-Christ, et dont on lit le récit au livre des Actes, X, 44, et qui s'accomplit dans la personne de Cornélie et dans sa famille; il y est aussi rapporté, XIX, 6; l'Apôtre parle aussi du don des langues; I Cor., XIV, comme d'une chose très-connue et commune parmi les premiers fidèles. Il faudrait, dans l'hypothèse de nos adversaires, intituler l'Ecriture *Mythologie sacrée*.

Rép. 3. *N.* Car, jusqu'à ce jour, on a tenu ces preuves pour certaines. Toutes les fois que les rationalistes sont dans l'impossibilité de répondre aux preuves des catholiques, ils prétendent qu'elles sont incertaines, sans jamais donner la raison de leur doute.

II. *Inst.* 1. Comme les anciens tirent la notion d'une personne des passages où saint Jean parle de la promesse d'un *autre Paraclet*, on peut aussi en conclure qu'il devait surgir, après Jésus, un autre docteur chargé de continuer son œuvre (1). 2. Mais les apôtres ne l'attendirent pas; ils ne disent même nulle part qu'elle vînt à leur secours; 3. car le plus souvent ils nous montrent cet Esprit agissant sous une autre nature, soit celle de Dieu, soit celle du Christ, soit celle de l'homme; de même qu'ils personnifient la mort (Rom., V, 12; saint Jac., I, 15), le péché (Rom., VI, 12 et suiv., VII, 14 et suiv.), la loi (Rom., VII, 23; Gal., III, 24), l'Ecriture sainte (Gal., III, 8), et ils ne nous le présentent nulle part comme une nature individuelle. Donc :

Rép. 1. *D.* Si Jésus eût promis que cet autre Paraclet serait visible et qu'il prendrait une nature semblable à la sienne, *C.* si l'ensemble ne nous le montre que comme une personnalité invisible et subsistant dans sa seule nature divine, *N.* Mais tous les caractères sous lesquels Jésus-Christ a désigné le Paraclet qu'il promettait sont tels, que les apôtres ne pouvaient se tromper sur la manière dont cet autre Paraclet devait les aider. Car saint Jean (XIV, 17) l'appelle « l'Esprit de » vérité, que le monde ne peut pas recevoir parce qu'il ne le » voit pas et qu'il ne le connaît pas; pour vous, vous le con- » naîtrez, parce qu'il demeurera parmi vous et qu'il sera en » vous. » Comme il a dit de son Père et de lui-même, v. 23 :

(1) Tel est le sentiment de Henke, *Lin. fid. christ.*, pag. 166.

« Mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous demeu-
» rerons en lui (le juste); » (ibid., XIV, 26) : « Mais lorsque
» sera venu le Paraclet que je vous enverrai de la part de mon
» Père, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, il rendra
» témoignage de moi; » il nous représente encore (Act., I, 4 et suiv.) ce Saint-Esprit, dans lequel ils devaient être baptisés, sous des traits tels que les apôtres ne pouvaient pas même avoir la pensée de voir cet autre Paraclet sous les traits d'un autre Jésus. Les apôtres ne pouvaient donc pas attendre, sous les traits personnels et extérieurs d'un autre Jésus, cet Esprit de vérité qui devait venir en eux, qui devait demeurer éternellement avec eux et avec leurs successeurs, comme le Père et le Fils devaient demeurer dans l'âme du juste. Or, tel est cet autre Paraclet distinct de lui-même que Jésus-Christ leur promit. C'est donc à tort que les rationalistes affirment que les anciens purent demander une chose qui n'est que le fruit de leur raison. J'ajouterai encore que les anciens purent apprendre de la tradition comment était ce Paraclet qui avait été promis.

Rép. 2. *D*. Dans le sens de nos adversaires, *C*. dans tout autre sens, *N*. Les Actes des apôtres nous les montrent attendant le Saint-Esprit qui leur avait été promis, et l'apôtre saint Pierre leur exposant ce qu'ils avaient reçu, et on peut aussi voir sur ce sujet (c. XI, 15), etc. Les rationalistes mentent donc lorsqu'ils mettent en avant de telles assertions.

Rép. 3. *N*. Car, bien que l'Apôtre emploie avec plaisir de telles prosopopées, la matière seule suffit à les faire entendre; pendant que nos adversaires ne nous montreront pas un seul endroit où il ait désigné le Saint-Esprit par une semblable prosopopée. Il est même, dans l'Ecriture, des choses telles qu'elles l'excluent totalement, comme le prouve ce que nous avons dit.

III. *Inst*. 1. La dénomination même d'Esprit de Dieu, d'Esprit du Christ, que l'Ecriture donne çà et là à l'Esprit-Saint, prouve qu'il n'est pas une personne distincte, comme l'esprit de l'homme n'est pas une personne; il est en lui, et il n'est pas distinct de lui. 2. Nous sommes en outre baptisés dans l'Esprit-Saint, mais celui en qui nous sommes baptisés ne peut pas être une personne, puisque nous sommes aussi baptisés dans l'eau. 3. On peut aussi ajouter à cela que l'Esprit-Saint est souvent appelé un don de Dieu, 4. répandu sur un grand nombre de personnes, comme au jour de la Pentecôte (Act., II). 5. Il est dit aussi que le Saint-Esprit est cité comme s'il était inhérent

aux esprits (Ps. L, 13, 14; Is., LXIII, 10, 11); on le donne aussi et l'enlève à un homme par des moyens extérieurs (I Rois, X, 6, 11, XVI, 14), *V. G.* par une onction (ibid., XVI, 13; Jug., XV, 14, XVI, 20); il passe aussi comme par partie de l'homme qui le possède dans ceux qui ne le possèdent pas (Nomb., XI, 17, 25). Or, toutes ces choses, non plus que celles qui leur ressemblent, ne peuvent pas convenir à une personne subsistante. Donc :

Rép. 1. *D.* Si cette dénomination se rapportait à l'essence ou à la partie d'essence par laquelle il est appelé l'Esprit, *C.* si elle ne se rapporte qu'à la personne, et encore relativement et par forme de notion, *N.* Voici ce qui nous fait connaître la différence qu'il y a entre cette dénomination quand on l'applique à l'homme et quand on l'applique à la personne divine. Le mot esprit, dans l'homme, ne peut s'entendre que de la partie essentielle de ce même homme; quant à Dieu, au contraire, si on le prend relativement, il ne peut s'entendre que de la personne; pris absolument, au contraire, il désigne l'essence divine elle-même ou la nature. La matière dont il est question doit donc dire elle-même quand il faut prendre le mot esprit absolument, ou quand il faut le prendre relativement, ou même quand il faut le prendre pour l'essence ou partie essentielle, ou quand il faut le prendre pour la personne. Et si l'Apôtre (I Cor., II) semble comparer l'Esprit qui est en Dieu avec l'esprit qui est dans l'homme, il est facile de voir, par le contact même de la comparaison, qu'elle se rapporte à la manière de connaître, et non à la manière de subsister, d'autant mieux qu'en Dieu surtout une personne peut être dans l'autre, d'après ces paroles de Jésus-Christ (Jean, X, 38) : « Mon » Père est en moi, et je suis dans mon Père. »

Rép. 2. *D.* Improprement, *C.* proprement, *N.* On dit en effet que nous sommes baptisés dans le Saint-Esprit, comme on dit que nous sommes baptisés en Jésus-Christ, qui, de l'aveu même des unitaires, est une personne; c'est improprement, pourtant, car nous sommes baptisés en Jésus-Christ comme cause méritoire de la justification que nous acquérons par le baptême; nous sommes baptisés dans le Saint-Esprit comme cause efficiente de cette même justification, et nous le sommes dans l'eau comme cause instrumentale.

Rép. 3. *D.* Un don de Dieu personnel et subsistant, *C.* un don accidentel, *N.* Le Saint-Esprit est appelé, dans les saintes

Ecritures, parfois un don de Dieu, pour la même raison que le Fils de Dieu est appelé, lui aussi, un don de Dieu; ainsi, il est dit dans saint Jean (III, 6) : « Dieu a tellement aimé le monde, » qu'il a donné son Fils unique pour lui, etc.; » et cela, parce que Dieu nous a envoyé, par un pur effet de sa miséricorde, son Saint-Esprit, comme il avait envoyé son Fils.

Rép. 4. *D.* Déversé sur les apôtres et ceux qui croyaient par un nouvel effet de sa bonté, *C.* divisé, *N.* C'est bien plutôt le même Esprit qui, suivant le langage de l'Apôtre, divise ses dons comme il lui plaît (I Cor., XII, 11); par conséquent, c'est activement et non passivement que le Saint-Esprit est répandu, comme on a dit du Christ que nous en sommes revêtus, etc.

Rép. 5. *D.* On rapporte qu'il est mû dans ses effets et dans la grâce, *C.* en soi, *N.* C'est pour la même raison qu'on dit qu'il est accordé, qu'il est ôté. Ce n'est qu'au moyen d'un hideux mensonge que notre adversaire prétend que l'on reçoit le Saint-Esprit au moyen d'une onction, comme le prouvent les passages qu'il nous cite lui-même; et si Samuel (I liv. Rois, XVI, 13) répandit un vase d'huile sur David pour le sacrer roi, il n'est pas dit que ce fut là ce qui lui conféra le Saint-Esprit, comme l'avance de son propre chef notre rationaliste; il y est seulement dit que le Saint-Esprit se répandit sur David lorsqu'il fut sacré roi et qu'il s'éloigna de Saül; et ceci doit s'entendre d'une bienveillance et d'un amour spécial de Dieu. C'est à bien plus juste titre, par conséquent, que l'on ne peut pas interpréter dans ce sens les autres passages cités par notre adversaire, puisqu'ils ne renferment pas même une syllabe qui ait trait à l'onction ou aux autres moyens extérieurs (1).

II. *Obj.* Quand même on admettrait que le Saint-Esprit est une personne subsistante, il ne s'ensuit pas qu'il soit Dieu pour cela. 1. Car il n'est nulle part expressément appelé *Dieu* dans les Ecritures; 2. il ne nous est nulle part proposé de l'adorer et de l'invoquer. 3. L'Apôtre, dans l'énumération qu'il fait des dons de Dieu (I Cor., VIII, 6), les attribue au Père et au Fils, sans faire mention aucune du Saint-Esprit; 4. les premiers fidèles qui crurent en Jésus-Christ ne le connaissaient même pas du tout (Act., XIX, 2). Ce qui le prouve, c'est que

(1) Voyez ici encore un nouveau spécimen de la mauvaise foi des rationalistes; voyez avec quelle audace ils mentent!

les douze disciples interrogés par Paul, si ceux qui croyaient avaient reçu le Saint-Esprit, lui firent la réponse suivante : « Nous n'avons pas même appris si le Saint-Esprit existe. » 5. Les paroles suivantes de saint Jean (I, 3) : *Tout a été fait par lui,* prouvent même clairement qu'il est l'œuvre du Fils. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve. *Rép.* 1. Quand même il serait expressément appelé Dieu, les unitaires croiraient-ils en lui pour cela? Je ne le pense pas. Le Verbe ou le Fils de Dieu est assez souvent appelé *Dieu, vrai Dieu, grand Dieu, Dieu suprême :* croient-ils pour cela à sa divinité? Ils en agiraient identiquement de la même manière envers le Saint-Esprit, si, comme ils le prétendent, il était formellement appelé Dieu dans les saintes Ecritures, puisque ce n'est pas aux Ecritures, mais bien à eux-mêmes qu'ils croient.

Rép. 2. *N.* Car le Saint-Esprit est expressément appelé Dieu dans tous les passages que nous avons cités. Donc :

Rép. à la deuxième preuve, *N.* Car la forme du baptême renferme une invocation réelle et le culte positif du Saint-Esprit, de même que les paroles suivantes de l'Apôtre (II Cor., XIII, 13) : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, » que l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit » soit avec vous tous (1). »

Rép. 3. *D.* Pour exclure l'Esprit-Saint, *N.* pour une cause particulière, *Tr.* Car, quand l'Ecriture nomme une des personnes divines, elle n'exclut pas l'autre pour cela; s'il en était ainsi, le Père devrait être exclu, lui aussi, du nombre des personnes divines, et certes, nos adversaires sont loin d'admettre cela. Au reste, le même Apôtre attribue, soit dans le passage cité, soit surtout XII (ibid.), les dons divins au Saint-Esprit.

Rép. 4. *D.* Qui n'avaient reçu que le seul baptême de saint Jean, *C.* le baptême de Jésus-Christ, *N.* Or, il est certain, d'après plusieurs passages du Nouveau-Testament, que les Juifs même connurent le Saint-Esprit; il est question du Saint-Esprit, dans ces passages, comme d'une chose connue de tout le monde. Voici en quels termes (Luc, I, 35) l'ange adresse la parole à la vierge Marie : « Le Saint-Esprit viendra en vous » (v. 15). Le même ange dit à Zacharie : « Il sera rempli de

(1) Comme ces preuves sont classées par nos adversaires parmi les textes douteux, c'est aussi une preuve de leur force et de l'impuissance où ils sont de les décliner.

» l'Esprit-Saint, etc. » Il est dit aussi à Joseph (Matth., I, 20) : « Ce qui a été conçu dans son sein est l'œuvre de l'Esprit-» Saint; » nous nous bornerons à ces passages.

Rép. 5. *N.* L'Evangéliste ajoute aussitôt après ces paroles : « Et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; » c'est pourquoi *tout* ce qui a été *fait,* a été fait par le Verbe. Or, le Saint-Esprit n'a pas été fait ou créé, mais il procède du Père, ainsi qu'il est écrit (Jean, XV, 26), et il a reçu du Fils (ibid., XVI, 14).

I. *Inst.* Ce que les Ecritures attribuent au Saint-Esprit ne peut pas convenir à Dieu. Tel 1. que la prière, dont l'Apôtre parle en ces termes (Rom., VIII, 26) : « L'Esprit prie pour » nous avec des gémissements inénarrables. » 2. On ne peut pas dire qu'il le fait efficacement, en tant qu'il nous fait demander, car alors cette efficacité conviendrait aussi et au Père et au Fils, puisque cette action, en tant que *ad extra,* serait commune aux trois personnes. 3. On lui refuse la science, puisque Jésus-Christ lui-même dit (Jean, XVI, 13) : « Il ne » parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il aura appris. » 4. C'est dans le même sens que parle l'Apôtre lorsqu'il dit (I Cor., II, 10) : « L'Esprit scrute toute chose, même les » desseins les plus cachés de Dieu; » or, scruter, c'est rechercher une chose que l'on ne connaît pas parfaitement, c'est ce qui ne peut pas s'appliquer à la science de Dieu. 5. Aussi les autres personnes ne sont-elles pas soumises à cette recherche. 6. Le même Apôtre dit enfin d'une manière générale (ibid., XIV, 32) : « Les esprits des prophètes sont soumis aux » prophètes. » Mais l'esprit des prophètes, c'est l'Esprit-Saint; il ne peut, par conséquent, pas être Dieu. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve. *D.* C'est une prière *improprement* dite, ou *efficiente, C. proprement* dite et formelle, *N.* Le contexte lui-même donne la solution à cette objection : « L'Esprit, dit l'Apôtre, aide notre faiblesse, car » nous ne savons pas comment il faut prier; aussi l'Esprit-» Saint demande-t-il (c'est-à-dire nous fait-il demander) avec » des gémissements inénarrables (1). » (Voyez aussi saint Matth., X, 20).

Rép. 2. *D. Cons.* Par lui-même, *C.* par *appropriation, N.* Car la raison pour laquelle on attribue au Saint-Esprit la

(1) Voy. saint August., Lett. XCVII, et encore CV.

grâce et tous les autres secours qui ont pour objet notre sanctification, est la même chose que celle pour laquelle on attribue au Père les œuvres de la toute-puissance, et au Fils celle de la sagesse, bien qu'à proprement parler et absolument elles soient celles de la Trinité tout entière.

Rép. 3. *N.* ou *D.* Il tire sa science du Fils, parce qu'il procède de lui comme du Père, ainsi que nous le prouverons plus bas, *C.* c'est parce qu'il ne jouit pas d'une science infinie, *N.*

Rép. 4. *D.* Scruter signifie ou est parfois la même chose que chercher, *C.* c'est toujours la même chose, surtout ici, dans le sens de l'Apôtre, *N.* Scruter est ici l'expression d'une science pleine et entière, d'une science telle que celle qui est attribuée à Dieu par ces mots du Ps. VII, 10 : *Scrutant les reins et les cœurs,* etc. Les unitaires, en effet, n'attribuent-ils pas à Dieu une science parfaite, bien qu'ils entendent de lui ces paroles?

Rép. 5. *N.* Le contexte n'exprime ici que la seule exclusion d'une intelligence créée.

Rép. 6. *D.* Tel qu'il est dans les prophètes, *C.* tel qu'il est en lui-même, *N.* L'Apôtre dit que les esprits des prophètes leur sont soumis, dans la crainte qu'ils ne se trompent, et parce qu'il peut facilement se faire que quelqu'un se croit à tort mû par l'Esprit-Saint, et qu'il se trompe et qu'il trompe les autres. Aussi l'apôtre saint Jean dit-il (I ép., IV, 1) : « Mes » chers enfants, prenez garde, ne croyez pas à toute espèce » d'esprits; éprouvez-les pour voir s'ils viennent de Dieu. »

I. *Inst.* 1. L'Esprit-Saint n'est pas une parole ou voix relative. 2. Puis, ou il est engendré, ou il ne l'est pas; s'il est engendré, il est Fils; s'il n'est pas engendré, il est Père. 3. S'il procède du Père comme le Fils, le Fils et le Saint-Esprit seront donc frères; et s'il procède par le Fils, le Père sera son aïeul, toutes choses absurdes. Tels sont les arguments des anciens ennemis de la divinité du Saint-Esprit cités par saint Athanase (1).

Rép. 1. *D.* Par lui-même, *Tr.* (2), on ne l'emploie pas relativement, *N.* 2. Je réponds que le Saint-Esprit n'est ni engendré ni non engendré, mais qu'il procède, comme nous l'apprennent les formules de la foi. 3. Je dis qu'il procède et du Père et du Fils comme d'un principe unique, ainsi que

(1) Lett. I à Sérapion.

(2) Saint Th., p. I, q. 36, art. 1.

nous le prouverons. Ainsi s'évanouissent ces sottes arguties auxquelles nous ne pensons pas devoir nous arrêter plus longtemps.

PROPOSITION II.

La divinité du Saint-Esprit nous est attestée aussi par la croyance traditionnelle de l'Eglise.

Nous supposons ici tous les témoignages que nous avons empruntés à la tradition pour prouver la trinité des personnes, témoignages qui tous, sans exception, prouvent l'existence de la personne divine du Saint-Esprit, et nous allons y ajouter ceux qui ont plus directement pour objet cette troisième personne de la sainte Trinité.

Et 1. les Pères apostoliques nous présentent le Saint-Esprit comme une personne particulière, divine et subsistante, entre autre Hermas ou l'ancien auteur du livre intitulé du Pasteur, qui vécut vers la fin du premier siècle ou au commencement du second, qui, liv. III, c. 5, où l'ange explique la parabole du père de famille, dont nous avons parlé plus haut, distingue expressément le Saint-Esprit du Père et du Fils; voici ses paroles : « Le fonds qui est posé comme terme de comparaison, » c'est l'univers. Le maître du fonds, c'est celui qui a tout » créé... Mais le Fils (du fonds), c'est le Saint-Esprit. Quant » à ce serviteur, c'est le Fils de Dieu (1); » il ajoute plus bas : « Mais pourquoi le Seigneur admet-il le Fils (du fonds, c'est- » à-dire le Saint-Esprit) de l'héritage et des bons anges? » C'est parce que le messager écoute l'Esprit-Saint, qui est » répandu le premier dans le corps qu'habite Dieu. » Nous voyons 1. d'après ces paroles, que le Saint-Esprit est expressément distinct du Père, bien que les sociniens et les rationalistes ne le veuillent pas, qui l'admet dans ses conseils; 2. que le Saint-Esprit est de même nature que le Père, par le fait qu'on lui donne le nom de Fils afin de mieux exprimer son union intime avec le Père, de même que son identité de nature (2); 3. nous y voyons encore que le Saint-Esprit façonne

(1) Hermas appelle le Fils serviteur, parce que, comme il le dit au même endroit, bien qu'il soit le maître de toutes choses, il a pris néanmoins de l'esclave dans l'incarnation, et il fait ici allusion à ces paroles de l'Apôtre : *Bien qu'il eût la forme de Dieu,* etc.

(2) Car le mot *ami* n'exprimait pas la pensée de Hermas; aussi l'a-t-il conservé pour les anges.

un corps au serviteur (du fonds, savoir, au Fils), pour qu'il soit apte et digne de devenir le séjour de Dieu (1). Ceci nous prouve que Hermas combat de front les rationalistes. Nous avons vu en outre saint Polycarpe glorifier le Père, et le Fils et le Saint-Esprit, tout en séparant ce dernier des deux autres.

Voici les paroles de saint Clément de Rome : « C'est donc là » cet Esprit saint et droit qui procède du Père lui-même (2). » Nous voyons donc encore, par ces paroles, que le Saint-Esprit est Dieu, et qu'il est distinct du Père; car s'il procède du Père, il est Dieu, et il est en même temps distinct du Père.

Saint Ignace martyr (Épît. aux Tralliens, n. 6) compte parmi les hérétiques ceux qui nient l'existence du Saint-Esprit, de même que ceux qui confondent ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit (3); ce qui nous présente encore le Saint-Esprit comme une personne subsistante et distincte du Père et du Fils, comme une personne divine, qu'il compare ici au Père et au Fils, et que le saint martyr appelle Dieu dans le même passage (4).

2. Les Pères qui succédèrent aux Pères apostoliques eurent et enseignèrent la même croyance qu'eux. Car, lorsque les païens accusaient les chrétiens d'athéisme, les apologistes de notre religion repoussaient cette infame calomnie, et ils confessaient que les chrétiens croyaient au Père, et au Fils et au Saint-Esprit, et qu'ils les adoraient. Tels furent et saint Justin (5) et Athénagore (6), qui exposaient et la croyance et la pratique de l'Eglise. Il faut y ajouter les autres Pères du

(1) Ceci prouve quelle distance il y a entre Hermas et les sociniens, qui prétendent que le Christ est appelé Fils de Dieu parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, pendant que Hermas affirme, lui, que le Christ a été conçu du Saint-Esprit parce qu'il est le Fils de Dieu, et parce que le Saint-Esprit prépara au Fils un corps digne de lui.

(2) Voyez saint Basile, liv. du Saint-Esprit, c. 29, n. 72, tom III, p. 61, *a*, édit. de Paris, 1730; on trouve aussi tout ce texte dans la Biblioth. des Peres de Galland, tom. I, p. 44.

(3) Cotelier, Ecrits des Pères apost., tom. II, p. 65.

(4) Le même Cotelier cite plusieurs autres passages des Pères en faveur du Saint-Esprit, ouv. cit.

(5) Apolog., I, n. 6 : « Nous l'honorons et nous l'adorons (le Père), ainsi » que le Fils et le Saint-Esprit. »

(6) Défense des chrét., n. 10. « Qui ne s'étonnerait de les voir appeler » athées, ceux qui soutiennent que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que » le Saint-Esprit est Dieu, qui prouvent qu'ils sont unis par la puissance et » qu'ils sont distincts par le rang ? » Il dit encore, n. 12 : « Il y a union dans les » trois, et il y a distinction dans l'union; ce sont l'Esprit, le Fils et le Pere.»

même temps; les uns appelèrent le Saint-Esprit Dieu parfait, tel que Tatien, qui l'appelle aussi *une portion* de Dieu, et qui enseigne qu'il tient sa substance et du Père et du Fils (1); d'autres l'appelèrent *la Sagesse du Père*, Créateur, seul Dieu véritable avec le Père et le Fils, Esprit de Dieu, Esprit du Père, Eternel, Tout-Puissant, tel que saint Irénée (2); saint Théophile d'Antioche l'appelle aussi Sagesse, il le distingue du Père et du Fils, il le dit de même essence que le Père et le Fils (3); tels sont encore Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Hippolyte, Origène, l'ancien auteur des Constitutions apostoliques, Minucius Félix, saint Cyprien, Novatien, qui tous, sans parler des Pères postérieurs, admettent unanimement que le Saint-Esprit est une personne divine distincte et du Père et du Fils, et lui attribuent la même essence divine qu'au Père et au Fils, qui lui accordent aussi l'éternité, la toute-puissance et les autres perfections divines (4).

(1) Disc. contre les Grecs, n. 4 : « Cet esprit, qui est répandu dans la ma» tière, est inférieur à un esprit plus divin; il ressemble à l'âme, il ne mérite » pas le même culte que le Dieu parfait; » dans le n. 7, il l'appelle *une portion de Dieu,* pour exprimer, suivant le langage du temps, la consubstantialité des personnes. Voy. Maran, ouv. cit., liv. IV, c. 7, n. 7.

(2) Liv. IV, *Contre les hérésies,* c. 20, n. 1, édit. Massuéti : « Le Verbe et » la Sagesse, le Fils et le Saint-Esprit sont toujours en lui; c'est par eux et » en eux qu'il a tout fait spontanément et librement; il leur adresse la parole » en ces termes : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, puisant » lui-même de lui-même la substance des créatures, de même que la forme » de ses œuvres et l'image des ornements du monde; » liv. III, chap. 24 : « Confirmant par son Verbe, et formant tout par sa sagesse, c'est là le seul » vrai Dieu; » et liv. V, c. 12, n. 2, il l'appelle l'Esprit éternel; voici ses paroles : « Autre chose est ce qui a été fait par celui qui a fait. Son souffle est donc » temporel, pendant que l'Esprit est éternel. »

(3) Liv. II, à Antolycus, n. 15 : « Les trois jours qui précédèrent les lumi» naires sont l'image de la Trinité, de Dieu, de son Verbe et de la Sagesse. » Il dit aussi, liv. I, n. 7 : « Quel est ce médecin? C'est Dieu qui guérit et qui » vivifie par son Verbe et sa Sagesse. Dieu a tout créé par son Verbe et sa » Sagesse, car c'est par son Verbe que les cieux ont été affermis, et c'est du » souffle de sa bouche qu'ils tirent leur puissance. » Pétau se trompe donc lorsqu'il dit que Théophile n'admet que deux personnes dans le premier texte, et que le Fils est confondu avec le Saint-Esprit. Il est clair, d'après ces textes, que Théophile distingue le Saint-Esprit, qu'il appelle *Sagesse,* du Verbe. Il ne faut pas s'étonner qu'il appelle le Saint-Esprit Sagesse; plusieurs autres Pères lui ont aussi donné ce nom, tels que saint Irénée, pass. cit., Origène, Marius Victorin, ainsi que l'observent et Pétau et Bull (Bull, sect. IV, c. 3; Pétau, *de la Trinité,* liv. VII, c. 12). Didyme en donne pour raison, dans son livre *de l'Esprit-Saint,* que l'Esprit de sagesse est reproduit dans les Ecritures. Voy. Maran, pass. cit., c. 8.

(4) Voy. Maran, pass. cit., c. 10, 19; il y cite et y établit la valeur des expressions de chaque Père.

3. A ces témoignages se joignirent les témoignages des martyrs. Nous avons déjà précédemment cité les paroles de saint Epipode, qui s'écrie en présence du juge : « Je confesse que le » Christ avec le Père et le Saint-Esprit sont Dieu. » La vertu, la toute-puissance et le conseil du Saint-Esprit sont aussi célébrés dans les actes de sainte Félicité et de ses sept fils, de même que dans la lettre des églises de Lyon et de Vienne citée par Ruinart (1).

4. C'est aussi ce que prouvent les monuments les plus anciens, telles que les inscriptions sépulcrales, les mosaïques qui représentent le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, distinct du Père et du Fils, et conférant la grâce sanctifiante aux âmes dans le baptême, ou couvrant de son ombre la sainte Vierge au moment où l'ange la salua, ou attestant la divinité du Christ au moment où il reçoit le baptême de la main du saint Précurseur dans le Jourdain, et qui ont été recueillies par Gener (2), Arringhi, Boldetti et plusieurs autres (3). On peut y ajouter les Tables græco-moscovites publiées par Papebroch (4).

Nous résumerons ainsi qu'il suit toutes ces grandes preuves dans un seul argument : Celui-là, d'après la croyance traditionnelle perpétuelle de l'Eglise, doit être appelé Dieu et personne divine subsistante distincte du Père et du Fils, que les Pères apostoliques et leurs successeurs, jusqu'au IIIe siècle, appellent ainsi, qu'ils nous représentent comme méritant nos adorations, comme ne faisant qu'un avec le Père et le Fils, distinct de l'un et de l'autre par le rang, comme jouissant des perfections divines, que les martyrs confessèrent avec le Père et le Fils, que les plus anciens monuments nous représentent distinct du Père et du Fils. Or, tel est, d'après ce qui vient d'être dit, le Saint-Esprit. Donc :

Objections.

Les écrivains sacrés, comme la science était encore dans l'enfance au siècle où ils vivaient, n'admirent pas toujours les

(1) Pag. 22, 60, édit. de Vérone, 1731, p. 25 et 26, édit. d'Amsterd., 1714.

(2) J.-B. Gener, S. J., Théologie dogmatico-scholastique, tom. II, p. 494 et suiv., Rom., 1768.

(3) Voy. le même, ibid.

(4) Introduction aux Actes des saints, tom. I, mai; l'auteur y traite des éphémérides moscovites, p. 11.

mêmes idées et les mêmes notions (1). 2. Les hellénistes attribuèrent bien des choses au Saint-Esprit que les Juifs de la Palestine semblent avoir entendu du Verbe ou du *logos;* ce qui fait qu'il ne faut pas s'étonner de la confusion qui règne parmi les anciens. 3. On a longtemps débattu la question de savoir si le *logos* ou Verbe n'est qu'une seule et même chose avec le Saint-Esprit. 4. C'est ce que se sont efforcés de démontrer, après saint Justin martyr, Dialog. II, saint Irénée, Contre les hérésies, I, 19; saint Jean Damascène, de la Foi orth., liv. III, c. 2; quelques théologiens modernes, 5. tels que Bauer, liv. I, p. 268 et suiv.; l'auteur du Commentaire sur Henke, Répertoire, IV, 126 et suiv. (2). 6. Certes, c'est avec justice que Tertullien dit, Cont. Prax., c. 26, « que l'*Esprit de Dieu,* la » parole et la puissance étant réunis dans la Vierge, ce qui en » naît est le Fils de Dieu. » 7. Eichhorn (3) fait observer que les expressions *logos,* verbe, et *dobar,* terme hébreu; *spiritus,* esprit, et *ruach,* terme hébreu, se ressemblent, en ce qu'ils expriment symboliquement la force ou la volonté de Dieu; de sorte que le terme *logos,* verbe, la représente sous la forme du Verbe, et le mot *spiritus,* esprit, la représente sous la forme du souffle divin. 8. Athénagore représente bien cette notion du *logi,* verbe, par les expressions *idée, opération* (4); 9. bien rarement avant le concile de Nicée, on attribua au Père, au Fils et au Saint-Esprit l'unité de substance. 10. Ces anciens Pères enseignèrent en quelque sorte que le Saint-Esprit était inférieur au Père et au Fils, 11. et ils prétendirent que le Saint-Esprit ne devint une hypostase qu'après la création du monde (5). Donc :

(1) Tel est l'avis de Wegscheider, § 83; parmi les hellénistes qui ont attribué au Verbe une foule de choses que les Juifs de la Palestine attribuaient au Saint-Esprit, il compte saint Jean, qui distingue le Saint-Esprit du Verbe, bien, pourtant, que l'Evangéliste attribue la création au Verbe, et que Jean-Baptiste l'attribue à une certaine grâce efficace du Saint-Esprit (Jean, I, 32 et suiv., comp. III, 34), comme si le Précurseur était en contradiction avec Jean l'Evangéliste. Mais ici encore perce l'impudence de notre rationaliste; car, dans les passages cités, le saint Précurseur ne dit pas un mot de la création, que, d'après Wegscheider, saint Jean-Baptiste attribue à une efficacité du Saint-Esprit. Aussi, afin de mentir et de tromper plus impunément, se contente-t-il d'indiquer les passages au lieu de les citer.

(2) Wegsch., § 83, note *a*.

(3) Id., Introd. au Nouveau-Testament, tom. II, p. 160 et suiv.

(4) Vegsch., § 83.

(5) Id., § 88.

Rép. 1. *D.* Si les écrivains sacrés n'avaient pas été inspirés de Dieu, *Tr.* (1); mais en supposant l'inspiration divine, *N.* Or, voici ce que l'Apôtre écrivait de lui-même : « Nous parlons » la Sagesse de Dieu (I Cor., II, 7). Voulez-vous savoir quel » est celui qui parle en moi, Jésus-Christ (II, XIII, 3)? » Saint Pierre dit aussi : « Les saints hommes de Dieu parlèrent sous » l'inspiration du Saint-Esprit (II Pierre, I, 21); » et il atteste que saint Paul a écrit d'après la sagesse qu'il a reçue (ibid., III, 15). Je me bornerai à citer ces témoignages, qui ruinent de fond en comble le système impie des rationalistes, qui n'admettent rien que d'humain dans les Ecritures. Comme ce n'est pas par la science imparfaite de leur temps, mais bien sur l'inspiration divine que les apôtres consignèrent dans leurs écrits ce qu'ils avaient appris de Jésus-Christ, nous nions qu'ils aient été en désaccord avec eux-mêmes. La seule raison pour laquelle nos adversaires pensent que les écrivains sacrés ne furent pas d'accord avec eux-mêmes, c'est que ce qu'ils nous transmirent, soit par écrit, soit verbalement, est en désaccord avec les idées qu'ils se sont faites de la sagesse et de la prudence humaine, qui est l'ennemie de Dieu.

Rép. 2. *N.* D'après la réponse précédente, *je nie* en outre l'assertion de notre adversaire comme reposant sur une fausse supposition, savoir, la confusion que les rationalistes s'imaginent trouver dans les écrits des anciens, qui, comme nous le voyons d'après les preuves, distinguèrent toujours trois personnes en Dieu, et qui ne les confondirent jamais l'une avec l'autre; aussi ne trouve-t-on aucune confusion de ces trois personnes dans leurs écrits, et nos adversaires n'en donnent-ils aucune preuve. Quant à nous, nous sommes loin d'en croire les rationalistes sur parole.

Rép. 3. *N.* Jamais il n'y eut de discussion sur ce point; le Verbe fut toujours distingué du Saint-Esprit, comme le prouve ce qui a été dit.

(1) Nous avons laissé passer la fausse hypothèse de notre adversaire. Il est absurde de supposer que, même dans cette hypothèse, les rationalistes aient mieux connu les vérités que Jésus-Christ a enseignées que ne les connurent les écrivains sacrés, qui les tenaient de la bouche même de Jésus-Christ, quand même on suivrait les seules règles de la critique. Ces sages orgueilleux n'imitent-ils pas, ne surpassent-ils même pas l'arrogance des anciens gnostiques, des hérétiques qui prétendaient que les apôtres étaient des ignorants, et qui se préféraient à eux? Tant il est vrai de dire que les hérétiques pensèrent et agirent toujours de la même manière!

Rép. 4. Jamais personne, d'après les Pères cités, ne soutint que le Verbe était la même chose que le Saint-Esprit; ils les distinguèrent toujours l'un de l'autre.

Et d'abord ce n'est pas saint Justin, car il ne dit pas un mot de cela dans le passage cité par notre adversaire. Si, dans son Apolog., I, n. 33, il explique de la personne du Verbe les paroles suivantes de saint Luc : « Le Saint-Esprit viendra en » vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre; » c'est pourquoi celui qui naîtra de vous sera saint, on l'ap- » pellera le Fils de Dieu; » de sorte que le Verbe, quant à la chair, dans le sein de la bienheureuse vierge Marie, est cet Esprit-Saint et cette vertu du Très-Haut qui couvre de son ombre la sainte vierge Marie; mais il ne s'ensuit pas pour cela que le saint martyr confonde la personne du Saint-Esprit avec la personne du Verbe; il ne fait ici que désigner ce même Verbe par le nom d'Esprit-Saint et de Vertu du Très-Haut; et certes, il n'y a rien là de répréhensible. Saint Justin appelle ordinairement l'Esprit-Saint Esprit prophétique, comme on peut le voir soit par le commencement du même numéro, soit liv. II, 6, n. 13, où il l'appelle aussi la troisième personne de la Trinité (1), ou la troisième par ordre. Cette explication suffit à renverser le principe des sociniens, qui prétendent que le Christ n'est appelé Fils de Dieu que parce qu'il a été conçu par la puissance du Saint-Esprit.

Ce n'est pas saint Irénée, qui (liv. I, c. 19, édit. Massuéti,

(1) Voici, entre autres choses, ce qu'il dit, n. 15 : « On nous a appris » que Jésus-Christ... crucifié est le vrai Fils de Dieu, et qu'il tient la seconde » place; quant à l'Esprit prophétique, il est le troisième par le rang, et nous » prouverons que ce n'est pas sans raison que nous l'honorons, » édit. Maran. Ne faut-il pas être insensé, après un témoignage aussi clair que celui-là, pour oser dire que saint Justin confond le Verbe avec l'Esprit-Saint? Si quelques anciens Pères ont entendu, par l'Esprit qui est descendu sur la vierge Marie (saint Luc, I) et par la vertu du Très-Haut, le Fils même de Dieu, il ne faut pas s'en étonner, car on doit observer qu'ils l'ont fait parce que les anciens désignaient parfois, par le nom d'Esprit-Saint, soit toute la nature divine, soit chaque personne, ou encore, parce que l'Apôtre a appelé le Christ la vertu de Dieu, la sagesse de Dieu. Cette interprétation fut adoptée entre autres par saint Justin, par Hermas, liv. III et V, par Tertullien, saint Cyprien, Lactance, et même, après le concile de Nicée, par saint Hilaire de Poitiers, Trinité, liv. X et liv. II, n. 26, au moins, d'après Coustant, éditeur des œuvres de saint Hilaire, par ces paroles : « L'Esprit-Saint venant d'en haut... s'est mêlé à la nature de la chair humaine, etc., » soit par saint Athanase, livre de l'Incarn., p. 72, édit. des Bénéd.; par Ruffin, Exposit. du symb., et enfin, sans compter les autres, par saint Damascène, pass. qui nous est obj. Voy. la préf. des œuv. de saint Hilaire, édit. des Bénéd., p. 18, § 2, n. 57 et suiv.

XXII) non-seulement ne confond pas le Verbe avec le Saint-Esprit, il dit même tout le contraire de ce que prétend Wegscheider; voici ses paroles : « Le Père..... créant, disposant et » gouvernant tout par son Verbe et son Esprit, et pourvoyant » à tout (1). » On voit encore ici un échantillon de la bonne foi des rationalistes.

Ce n'est pas saint Jean Damascène : dans le passage cité il entend, par le nom de *vertu*, le Fils même de Dieu, celui, comme il l'ajoute aussitôt après, qui *a posé les prémices de notre purification... comme créateur, par l'Esprit-Saint.* Où, je vous le demande, confond-il ici le Verbe ou le Fils avec le Saint-Esprit? Les rationalistes mettent donc le comble à leur impudence lorsqu'ils prétendent que saint Jean Damascène leur est favorable. Il traite, dans son liv. I, non-seulement de la sainte Trinité (c. 8), mais il y parle aussi distinctement de la personne du Verbe et de celle du Saint-Esprit (c. 6, 7).

Rép. 5. *D.* Quelques hommes impies et profanes, du nombre des rationalistes, se sont efforcés, mais en vain, de le démontrer, ainsi que le prouve ce qui a été dit, *C.* ils l'ont prouvé, *N.* Il leur est impossible de le faire, ayant contre eux l'antiquité tout entière; ce n'est qu'en falsifiant les écrits des anciens qu'ils peuvent espérer de faire illusion aux ignorants.

Rép. 6. *N.* Tertullien entend, lui aussi, les paroles de l'Ange : *Le Saint*, etc., du Fils de Dieu, et il soutient que, par le Saint-Esprit et par la Vertu du Très-Haut, il n'entend qu'une seule et même chose, et cette Vertu n'est, d'après lui, qu'une propriété du Verbe, du *logi;* il prétend, pour combattre Praxeas, qui confondait les personnes, que ce n'est pas le Père, mais seulement le Fils, ou, comme il l'appelle lui-même, le Verbe qui descendit dans le sein de la Vierge. Tertullien distingue même expressément, dans ce chapitre, les trois personnes divines; voici ses paroles : « Commandant dernièrement (le Christ) de les laver au nom du Père, du Fils et du » Saint-Esprit, et non d'un seul. Car nous ne sommes pas » lavés seulement une fois, mais bien trois fois; nous le » sommes au nom de chaque personne (2). »

(1) Comme le faisaient les anciens, il cite les paroles du Psaume XXXII : « Les cieux ont été affermis par le Verbe de Dieu et tiennent leur puissance » de l'Esprit de sa bouche. » Il est évident que ces paroles désignent la trinité des personnes.

(2) Pag. 516, édit. Rigaud, Paris, 1664.

Rép. 7. *D.* En ployant la puissance expressive de l'Ecriture au gré de ses caprices, contre l'interprétation de l'antiquité, *C.* en l'interprétant convenablement, *N.* Il est facile de voir, d'après ce qui a été dit, ce qu'il faut répondre.

Rép. 8. Ou *N.* ou *D.* confondant le Verbe avec l'Esprit-Saint, *N.* Athénagore ne parle ici que du Verbe seul, *je dist. encore,* par opposition aux généalogies des faux dieux, *C.* pour établir l'idée et l'opération seule du Père, de manière que le Verbe, *logon,* soit une personne subsistante et distincte du Père, *N.* C'est donc pour repousser, comme nous l'avons dit plus haut, l'accusation calomnieuse d'athéisme lancée contre les chrétiens, qu'Athénagore soutient qu'ils rendent un culte et au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit; et pour ne pas laisser croire aux païens qu'ils adoraient plusieurs dieux, qu'ils admettaient une lignée de dieux, comme ils le faisaient, eux, Athénagore fait disparaître l'un et l'autre soupçon en affirmant que le Père a engendré le Fils par l'Esprit, et que le Père et le Fils ne sont qu'un par nature, comme aussi que l'Esprit est une affluence de Dieu qui émane et qui revient comme le rayon du soleil. Il conclut ensuite : « Qui donc, après cela, ne » serait pas étonné d'entendre appeler athées ceux qui ad- » mettent Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, et » qui établissent qu'ils ne sont qu'un en puissance et qu'ils » sont distincts par le rang? » Et, si on compare ceci avec l'interprétation de Wegscheider et d'Eichhorn, on verra qu'il y a, entre Athénagore et eux, la même différence qu'il y a entre la lumière et les ténèbres.

Rép. 9. *N.* Ces Pères, toutes les fois que l'occasion s'en présenta, admirent l'unité de substance et dans le Père, et dans le Fils, et dans le Saint-Esprit, comme l'établissent les preuves que nous avons précédemment données. Il faut ajouter encore à cela que les hérésies qui attaquèrent directement la divinité du Saint-Esprit et sa subsistance n'avaient pas encore vu le jour. Au reste, les Pères en question combattirent énergiquement les sabelliens et les patripassiens. La divine Providence permit que ces erreurs vissent le jour au début de l'Eglise chrétienne, afin que l'impiété et la condamnation des ariens et des macédoniens fussent d'abord mises en évidence, et que celles des sociniens et des rationalistes le fussent ensuite.

Rép. 10. *D.* Il lui est soumis d'une dépendance improprement dite, ou dans l'ordre de la procession, *C.* d'une dépen-

dance proprement dite, *N*. C'est ce que n'enseignèrent jamais les Pères.

Rép. 11. *D*. Est issu d'une manifestation extérieure, comme nous l'avons dit de la personne du Verbe, *C*. par une procession interne, *N*. Que l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut.

II. *Obj*. 1. Bien que les ariens niassent la divinité du Saint-Esprit, les Pères ne les combattirent jamais pour cela, ou 2. ce dogme est l'œuvre du concile de Nicée. 3. Si le premier concile de Constantinople soutint la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens, il ne l'appela Dieu néanmoins en aucune circonstance. 4. Telle fut aussi la manière d'agir des Pères qui défendirent la Trinité, comme saint Hilaire, qui, dans les douze livres qu'il a écrits sur ce sujet, ne dit nulle part que le Saint-Esprit soit Dieu ; ou qui écrivirent spécialement sur le Saint-Esprit, tel que saint Basile, qui fut en outre l'auteur que les prêtres de Tharse se contentèrent de la profession de Nicée, et que la seule qu'ils exigèrent des macédoniens, c'est qu'ils avouassent « que l'on ne peut pas appeler le » Saint-Esprit une créature (1). » Ce qui est une preuve que la divinité du Saint-Esprit n'était point alors l'objet d'une ferme croyance ; et ce qui le prouve plus expressément encore, ce sont les reproches que saint Basile adresse à saint Denis d'Alexandrie, l'accusant d'infirmer la divinité du Saint-Esprit, « lorsqu'il le sépare de la divinité que nous devons adorer, et » qu'il le compte au nombre des êtres inférieurs avec la nature » créée et soumise à son auteur. » Donc (2) :

Rép. 1. *D*. Directement et premièrement, *C*. indirectement et d'une manière conséquente, *N*. Aussi les Pères, pour ne pas susciter de nouvelles querelles, se contentèrent-ils d'attaquer l'erreur première et fondamentale des ariens, qui avait pour objet la divinité du Verbe ; car ils pensaient qu'après avoir renversé l'erreur fondamentale, l'autre tomberait d'elle-même. Pourtant ils ne laissaient pas que de les attaquer, parce qu'ils niaient la divinité du Saint-Esprit (3).

(1) Cette opinion est plusieurs fois émise dans le tom. III de ses œuv., édit. des Bénéd.

(2) Lett. IX au philosophe Maxime, et encore, XLI, n. 2, p. 91, tom. III de ses œuvres.

(3) Voy. saint Athanase, II disc. contre les Ariens ; lett. I *à Sérapion*, n. des œuv. de saint Athanase, tom. II, part. II, p. 649, édit. des Bénéd.

Rép. 2. *D.* Directement et expressément, *Tr.* indirectement et équivalemment, *N.* Car, comme le dit saint Epiphane, « les » conciles ne sont dans l'usage de s'occuper que des questions » du jour (1). » Aussi, ainsi que nous l'avons dit, comme les ariens n'attaquaient directement que la divinité du Verbe, le concile de Nicée se contenta d'établir la vérité contraire; cependant il ne laissa pas entièrement de côté la question de la divinité du Saint-Esprit, comme nous l'atteste saint Athanase, qui s'exprime en ces termes dans la lettre synodale à l'empereur Jovinien : « Ils ne séparèrent pas le Saint-Esprit » du Père et du Fils, et le glorifièrent plutôt avec le Père et le » Fils (les Pères de Nicée), dans la croyance unique de la » Trinité sainte, car la Trinité ne contient qu'une seule » divinité (2). »

Rép. 3. *D.* Ils le firent avec des paroles telles qu'on les employait alors, *C.* avec des paroles équivalentes, *N.* Par le fait même que le concile dit « que le Saint-Esprit est Seigneur, » qu'il vivifie, qu'il procède du Père, qu'il faut l'adorer et le » glorifier avec le Père et le Fils, » il enseigne qu'il est Dieu véritable et qu'il est consubstantiel au Père et au Fils. Il n'employa pas le mot *Dieu*, pour ne pas aller contre l'usage de l'époque, qu'il avait résolu de suivre.

Rép. 4. *D.* La plupart guidés par de sages ménagements fondés sur l'usage, *C.* tous, et parce qu'ils doutaient de cet article de notre foi, *N.* Aussi ferai-je observer d'abord que tous les Pères ne se sont pas abstenus de donner au Saint-Esprit le nom de Dieu, lorsqu'ils ont parlé de lui; puisque saint Denis d'Alexandrie (3), Tatien (4) et plusieurs autres lui ont expressément donné le nom de Dieu. Il n'en était enfin ainsi que par une espèce de respect religieux que l'on conservait encore pour la manière de parler des apôtres, et pour ne pas blesser la faiblesse des premiers chrétiens, qui avaient à peine secoué les langes de la gentilité, dans la crainte que le nom de Dieu ne semblât se multiplier dans le Fils et le Saint-Esprit, et

(1) Hérésie LXXIV, n. 14, édit. Pétau. Il y démontre que le concile de Nicée a assez expressément professé la divinité du Saint-Esprit par ces mots : « Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, et en un seul Seigneur » Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, etc. »

(2) Lettre à Jovinien sur la foi, n. 4, édit. des Bénéd.

(3) Voy. le texte cité plus bas.

(4) *Discours contre les Grecs*, n. 4, édit. des Bénéd. Nous avons cité ses paroles dans les preuves.

ne fût un obstacle à la foi ; qu'il n'insinuât plusieurs dieux, comme le fait observer Pétau (1) en traitant d'une pareille matière. Au reste, tous les Pères partageaient la même croyance, soit sur l'unité de nature dans la trinité des personnes, soit sur la réalité des attributs qui conviennent à chaque personne ; l'éternité, etc., la toute-puissance, la sagesse, etc., soit enfin sur le culte divin qu'il faut leur rendre, comme nous le prouverons en son lieu.

Nous voyons par là quelle est la réponse à faire à l'objection tirée de la manière de procéder, soit de saint Basile, dans son livre *du Saint-Esprit,* lui qui plus tard ne craignit pas de l'appeler Dieu, soit dans sa lettre VIII, soit dans la CXLI ; voici ce qu'il dit : « Comme il nous faut confesser Dieu le » Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, ainsi que nous l'en- » seignent et les divines Ecritures et ceux qui les ont le mieux » comprises (2); » soit de saint Hilaire ; les paroles dont il se sert, dans le Commentaire sur saint Matthieu, sont parfaitement claires : « Allez dans le monde, etc. Afin que ceux qui » ne font qu'un seul Dieu soient annoncés en même temps ; » et le nom de la Trinité est un seul Dieu (3). »

Pour ce qui est enfin du reproche que saint Basile adresse à saint Denis d'Alexandrie, ou il n'a pour objet que certaines expressions moins formelles employées par saint Denis dans la chaleur de la discussion contre Sabellius, comme le pense Garnier (4), ou peut-être même ce reproche est-il antérieur à la

(1) *De la Trinité,* liv. III, c. 1, § 4. Saint Jean Chrysostôme fait observer, dans sa XX Homélie sur la 1 ép. aux Cor., que saint Paul n'a point voulu appeler ici Jésus-Christ Dieu, ni le Père Seigneur, de peur que les Corinthiens, en entendant les mots Dieu et Dieu, Seigneur et Seigneur, ne pensassent qu'il y a plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, et qu'ils ne tombassent dans l'ancienne superstition, qui admettait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs. Il ajoute encore que c'est par égard pour cette faiblesse qu'il ne parle point du Saint-Esprit. Saint Basile, Théodoret, Œcuménius et Théophylacte font la même observation.

(2) N. 2, p. 81, tom. III, édit. des Bénéd.

(3) Tom. I de ses Œuv., édit. des Bénéd., n. 3.

(4) Il fait observer, dans une note sur ce passage, que saint Basile avoue que Denis n'est point tombé dans l'erreur sur ce point ; il n'a agi de la sorte que pour combattre avec plus de succès Sabellius, et pour remporter une victoire plus complète. Aussi dit-il qu'il admet la consubstantialité dans son Apologie à Denis de Rome ; quant aux autres livres, la seule raison pour laquelle il l'y rejette, c'est pour s'opposer à Sabellius, qui abusait de ce mot. Mais, bien qu'il rejette la conjecture de Tillemont, il admet néanmoins que saint Basile a trop vivement gourmandé saint Denis, trompé peut-être par les témoignages simulés des ariens, vainement attribués à saint Denis. Les héré-

connaissance que saint Basile eut de l'apologie que saint Denis d'Alexandrie adressa au pape du même nom, comme le présume Tillemont. Il est certain que la manière de voir de saint Denis, sur le Saint-Esprit, fut toujours exacte, puisqu'il dit ce qui suit dans ses réponses à Paul de Samosate : « Il ne le fait » pas impunément, celui qui blasphème le Saint-Esprit. » Mais *le Saint-Esprit est Dieu;* il tient encore le même langage en plusieurs autres endroits. Aussi saint Basile compte-t-il, dans son livre *du Saint-Esprit,* saint Denis parmi ceux qui ont défendu la divinité du Saint-Esprit, et il y cite son témoignage (1).

Inst. 1. L'Eglise n'a jamais été dans l'usage d'adresser ses prières au Saint-Esprit. 2. Elle a sanctionné au contraire, au troisième concile de Carthage (c. 23), le sentiment qui veut que « lorsque l'on est à l'autel, on adresse toujours ses prières » au Père. » 3. C'est pourquoi, dans l'ancienne doxologie, on admettait cette formule : « Gloire au Père et au Fils dans le » Saint-Esprit. » Tout ceci prouve évidemment que l'on ne croyait pas autrefois que le Saint-Esprit est Dieu, qu'il est une personne divine, au moins qu'il est une personne égale aux autres personnes.

Rép. 1. *D.* Dans la liturgie publique, et pour une raison spéciale que nous avons donnée ailleurs en parlant de la divinité du Verbe, *C.* comme si l'Eglise n'eût pas cru à la divinité du Saint-Esprit, *N.* Car la croyance de l'Eglise catholique est toujours la même; aussi, ce qu'elle croit aujourd'hui de l'auguste mystère de la sainte Trinité, elle l'a toujours cru, comme nous l'attestent tous les monuments. Dans sa liturgie, elle était dans l'usage d'adresser ses prières au Père par le Fils, dans ou avec le Saint-Esprit, en les distinguant pour ainsi dire par les rangs, mais établissant une distinction d'origine (2).

tiques ont toujours recours à la fraude pour combattre la vérité catholique. Pour connaître la croyance de saint Denis, il faut lire saint Athanase, son successeur sur le siége d'Alexandrie, *Lettre sur le sentiment de saint Denis;* il y cite les magnifiques témoignages de ce Père, soit sur la divinité du Fils, soit sur celle du Saint-Esprit, surtout n. 17, où il est fait mention et du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; voici la conclusion de saint Denis : « Nous « étendons l'indivisible unité en Trinité, et nous resserrons encore la Trinité, » qui ne saurait être diminuée en unité. » Peut-on voir quelque chose de plus clair? Voy. Œuv. de saint Athanase, tom. I, c. 1, p. 12, édit. des Bénédict.

(1) Tom. III, c. 29, n. 72, p. 60.

(2) Nous ferons observer ici que la prière suivante : « Recevez, Trinité

Rép. 2. *D.* Pour conserver l'uniformité, surtout dans la liturgie publique, et pour éviter les erreurs privées, *C.* autrement, *N.* ainsi que nous l'avons dit. Les paroles mêmes du vingt-troisième canon du concile de Carthage prouvent que tel est le sens qu'il faut lui donner ; voici ces paroles : « Afin » que personne dans les prières ne nomme le Père pour le » Fils, ou le Fils pour le Père. Et lorsqu'on est à l'autel, il » faut toujours adresser la prière au Père. Et quiconque » compose de nouvelles prières pour son usage, doit d'abord » les soumettre à ses frères qui sont plus instruits que lui (1). »

Rép. 3. 1. *N. A.* Car une foule de documents anciens prouvent le contraire, et saint Basile les a réunis dans son livre *du Saint-Esprit,* c. 29, n. 71 et suiv. (2).

Rép. 2. Quand même l'antécédent serait vrai, *je nie la conséquence.* Les anciens entendaient cette doxologie dans ce sens : Avec le Saint-Esprit, ou au Saint-Esprit, comme le prouve surabondamment saint Basile dans le passage cité, par le fait même que les anciens se servaient tantôt de la particule *dans* ou *avec;* tel que saint Denis d'Alexandrie (ibid., p. 60) ; voici comment il conclut son apologie : « A Dieu le Père, et au » Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec le Saint-Esprit, » gloire et puissance dans les siècles des siècles ; ainsi soit-il. » Le peuple, d'après une ancienne tradition qui remonte au temps même de saint Basile, était dans l'usage de chanter : « Louons le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Dieu » (n. 73, p. 61). L'historien d'Afrique rend grâce au Père de ce qu'il a donné à ses créatures celui qui *conserve* tout et Jésus-Christ, à qui gloire et majesté avec le Saint-Esprit dans les siècles des siècles (3).

» sainte, etc., » remonte à la plus haute antiquité dans l'église latine et l'église grecque. Voy. Benoît XIV, du Sacrifice de la messe, liv. II, ch. 2, n. 7. On peut ajouter à cela l'usage de la doxologie, qui se trouve dans la liturgie publique, dont nous avons parlé plus haut, qui a pour objet les trois personnes distinctes.

(1) Labbe, Collect. des conciles, tom. II, col. 1170. Au reste, voici comment l'Africain saint Fulgence expose le sens du canon d'Afrique ; il écrit entre autres choses : « Celui dont la foi est pure honore la Trinité entière » lorsqu'il s'adresse au Père, et celui qui, en offrant le sacrifice, dirige son » intention vers le Père, offre aussi ce sacrifice à la Trinité tout entière. » A Monim., liv. III, c. 5. Voy. aussi Bingham, Origines et antiquités chrét., vol. V, liv. XIII, c. 2, § 5.

(2) Saint Denis appelle la manière de glorifier le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, la forme et la règle admise par les prêtres qui vécurent avant lui.

(3) N. 73, p. 61. Il faudrait lire tout le chapitre. Voy. Petau, Trinité, liv. II,

CHAPITRE V.

DE LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT DU PÈRE ET DU FILS.

Il s'agite entre les Latins et les Grecs schismatiques, relativement à la procession du Saint-Esprit, deux questions. L'une, et c'est la question principale, concerne le dogme lui-même; l'autre, et elle n'est que secondaire, a pour objet l'addition, l'exposition ou l'explication de la foi ajoutée au symbole de Constantinople, et qui consiste dans ce mot, *Filioque,* et du Fils.

Les Grecs font un crime aux Latins, soit d'enseigner que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, soit d'avoir ajouté au symbole, contre la défense du concile d'Ephèse, le mot *et du Fils*.

On ne sait pas au juste quand a commencé cette discussion, ni surtout quel en est l'auteur. Il est vraisemblable néanmoins que les ariens et les macédoniens en sont les pères, ou plutôt qu'ils en furent l'occasion (1); ou bien encore qu'elle naquit à l'occasion du neuvième des douze anathèmes que saint Cyrille opposait à Nestorius, où il soutient que le Saint-Esprit est le *propre du Christ.* Théodoret attaqua cet anathème dans le sens que nous verrons plus bas. Les monothélites discutèrent

c. 6. Il y expose la force des particules *dans, avec, par, de,* d'après l'usage et le sens que leur donnaient les anciens.

(1) Voy. saint Hilaire, Trinité, liv. VIII, § 20; voici ses paroles : « Je ne » calomnie point la liberté de l'intelligence en demandant s'ils pensent que le » Saint-Esprit vient du Père ou s'il vient du Fils, car le Seigneur a levé toute » incertitude; » voici ce qu'il a dit avec les mêmes paroles : « Il me reste » beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les comprendre » maintenant. Mais lorsque l'Esprit de vérité sera venu, il vous apprendra » toute vérité. Il ne parlera pas de lui-même... Il me glorifiera, parce qu'il » recevra de moi... Tout ce qui est au Père est à moi; aussi ai-je dit : Il » recevra de moi et il vous l'annoncera. » Il reçoit donc du Fils, et c'est aussi lui qui l'envoie, et il procède du Père. Et je demande si recevoir du Fils et procéder du Père est une même chose? Certes, on verra que recevoir du Fils et recevoir ou procéder du Père (suiv. les manuscrits du Vatican) est une même chose. Ceci nous fait connaître non-seulement quelle est la doctrine des anciens Pères, mais nous apprend encore que les preuves dont ils se servirent pour prouver que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils sont les mêmes que celles dont nous nous servons. On voit encore par là que quelques anciens ariens nièrent la procession du Saint-Esprit du Fils, parce que les Pères en déduisaient la divinité du Fils.

aussi sur ce point à l'occasion de la lettre synodale de saint Martin I, comme l'atteste saint Maxime Homologète, dont Le Quien cite l'autorité dans sa première dissertation sur saint Damascène, § 10. Constantin Copronyme ayant appris qu'il avait été condamné par le siége de Rome, ainsi que ses iconoclastes, renouvela cette discussion de la procession du Saint-Esprit *du Fils* (1) ; et vers le commencement du IX[e] siècle, un certain moine, du nom de Jean, troubla à ce sujet les moines du mont des Oliviers (2). Entraîné par le désir de se venger de la condamnation qu'avait portée contre lui le pape Nicolas I, pour justifier son schisme, chose qu'il ne pouvait faire, Photius renouvela cette controverse tombée depuis longtemps. Nous voyons d'après cela que la procession du Saint-Esprit et du Père et du Fils ne fut combattue jusqu'à Photius que par les fauteurs de Nestorius, les monothélites et les hérétiques iconoclastes.

Quant à l'autre question, qui a pour objet l'addition faite au symbole de Constantinople, on n'en connaît pareillement ni l'auteur ni la date. Dans les églises d'Occident, surtout dans l'église d'Espagne, l'usage de chanter à la messe le symbole avec le *Filioque* s'introduisit à l'époque où les Goths embrassèrent la foi catholique, après avoir abjuré l'arianisme ; ce fut en l'année 589, au troisième concile de Tolède (3) ; cet usage passa d'Espagne en France, puis en Allemagne et en Italie (4). La conduite des pontifes de Rome, relativement à cet usage, fut toute passive, si je puis ainsi m'exprimer, jusqu'au temps de Photius ; et ce ne fut que pendant le temps qui s'écoula depuis Photius jusqu'à Michel Cérulaire, le dernier auteur du schisme grec, que l'Eglise de Rome ajouta le *Filioque* au symbole de Constantinople, puisque Benoît VIII ne consentit qu'avec peine, malgré les instances de l'empereur Henri, à laisser chanter le symbole de Constantinople pendant la

(1) Voy. Le Quien, diss. I, Damasc., § 11.

(2) Voy. ibid., § 16. Il y démontre, au moyen d'une chronologie irréfragable, que c'est en vain que Pithœus et Vossius prétendent que ce moine Jean, auteur des troubles contre les moines du mont des Oliviers, fut saint Jean Damascène ; en effet, les tumultes occasionnés par la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, que professaient les moines, commencèrent en 808, sous Léon III, dans les derniers temps de Charlemagne ; et saint Jean Damascène était mort avant le septième concile général, ou le deuxième de Nicée, qui se tint en 787, sous le pape Adrien.

(3) Ibid., § 26.

(4) Ibid.

messe (1). Photius, non plus que les autres hérétiques qui vécurent avant ce temps, n'accusèrent pas l'Eglise romaine d'avoir introduit cette particule ; et certes ils n'y eussent pas manqué si elle l'avait fait avant; aussi Michel Cérulaire fut-il de tous le premier qui en blâma l'Eglise romaine ; puis vinrent Léon Acridanus et Nicétas, surnommé *Pectoratus* (2).

Aux conciles œcuméniques de Lyon, de Ferrare ou de Florence, les Grecs se réunirent à l'Eglise latine; ils approuvèrent et ils professèrent le dogme de la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, de même que l'addition faite au symbole. Ce ne fut surtout que sur les instances de Marc d'Ephèse qu'ils revinrent à leur ancien schisme, peu après le concile de Florence (3).

Théophane Procopowitsch, archevêque de Novogorod, autrefois du collége grec de cette brillante cité, attiré par l'appât des richesses et des honneurs, comme cela leur arrive parfois, de retour dans sa patrie, passa aux mains du schisme, et tourna, contre l'Eglise dans laquelle il avait été élevé, les armes qu'il avait reçues pour la défendre. Aussi n'hésita-t-il pas à renouveler et à réunir, dans un *Traité de la procession du Saint-Esprit* (4), toutes les absurdités et les horreurs qui avaient été déjà réfutées et mises à néant depuis longtemps par tant d'hommes savants, soit qu'elles eussent pour objet ou la procession du Saint-Esprit et du Père et du Fils, ou la particule ajoutée au symbole de Nicée (5).

(1) Voy. Le Quien, diss. I, Damasc., § 27. Le pontife romain permit, sur les instances de l'empereur Henri, malgré l'opposition du clergé, fondée sur ce que le siége de Rome ne s'était jamais trompé, que l'on chantât, pendant la messe, le symbole de Nicée, et on commença à le chanter comme on le chantait dans toutes les églises d'Occident, c'est-à-dire avec l'addition *Filioque.*

(2) Ibid.

(3) Les Grecs se séparèrent plutôt de fait de l'Eglise romaine qu'ils ne se déclarèrent formellement schismatiques : ce qui est digne de remarque. Voy. d'ailleurs, sur ce nouveau schisme des Grecs, l'*Andronique Paléologue* de Georg. Pachimère, expliqué par le Père Possin, S. J., Rome, 1669, surtout liv. I, c. 2, 3, 9, 10, 34, 35, et liv. II, c. 1, 2, 3 ; car, quoique cet auteur soit schismatique, il ne laisse pas que de découvrir les artifices et la méchanceté des siens dès le principe et lors de la consommation de cette défection.

(4) Edit. Gotha, an 1772.

(5) On publia enfin en dernier lieu, en langue polonaise, sur ce sujet, un livre intitulé Dialogue entre un homme qui doute de l'orthodoxie de l'église orientale græco-russe, et un homme qui en est convaincu, Pétropol, 1829. L'auteur de ces dialogues, c'est le célèbre Filaret, actuellement métropolitain de Moscou, et membre du saint synode permanent de Pétersbourg,

Nous devons donc ici prouver deux choses contre les schismatiques grecs : 1. La vérité catholique; 2. le droit qu'a l'Eglise d'insérer, pour de justes causes, la profession de sa foi dans le symbole. Ainsi donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils.

Cette proposition est de foi, comme le prouve la définition de deux conciles œcuméniques, le deuxième de Lyon, tenu sous le bienheureux Grégoire X, et celui de Florence, sous Eugène IV; voici la profession de foi du premier : « Nous » croyons le Saint-Esprit..... qui procède et du Père et du » Fils (1) »; voilà celle du second : « Nous définissons..... » que le Saint-Esprit procède de toute éternité et du Père et » du Fils, comme d'un seul principe et d'une seule spira- » tion (2). »

Et voici comment nous prouvons ce dogme par l'Ecriture : Jésus-Christ dit en saint Jean (XVI, 13 et suiv.) : « Mais » lorsque cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera » toute vérité. Il ne parlera pas de lui-même, il ne dira » que ce qu'il entendra, et il vous dira ce qui doit arriver. » Il me glorifiera parce qu'il recevra de moi, et il vous l'an- » noncera. Tout ce que le Père a, m'appartient. J'ai dit à cause » de cela : Parce qu'il recevra de moi, et il vous l'annoncera. » Voici comment nous raisonnons d'après ces paroles : Il faut dire en Dieu que celui-là ne procède pas moins et du Père et du Fils comme d'une source et d'un principe commun, qui a

comme nous l'apprend l'interprète de ce même livre, l'archimandrite Innocent, dans sa préface. Ces dialogues ont pour but de faire cesser, comme ils le disent, l'esprit d'*intolérance* qui règne parmi les catholiques (car les catholiques, qui sont partout opprimés, sont seuls intolérants, et on appelle leurs *oppresseurs* des hommes *libéraux*), et pour mettre un terme à l'horreur que leur inspirent les schismatiques. Il commence par l'Eglise, et il prétend que l'église græco-russe, c'est le tolérantisme, puisqu'elle admet dans son sein une foule innombrable de familles ou de sectes protestantes. Il en vient ensuite à l'article de la procession du Saint-Esprit, et s'efforce de démontrer que l'église græco-russe conserve le dogme pur, pendant qu'il n'en est pas ainsi de l'Eglise catholique (et il se sépare ici, comme le font ordinairement les hérétiques et les schismatiques, des protestants, qui admettent ce dogme comme les catholiques). Mais tous les arguments qu'il fait valoir ont été mille fois réduits à néant par les catholiques, comme nous le verrons.

(1) Collect. concil., Labbe, tom. XI, part. I, col. 963.

(2) Ibid., tom. XIII, col. 514.

reçu de lui; et ce qui fait que l'on dit qu'il reçoit de lui, c'est parce que tout lui est commun avec le Père, qui est la source et le principe commun. Or, d'après les paroles de Jésus-Christ, tel est le Saint-Esprit; donc le Saint-Esprit a également pour principe et le Père et le Fils, ou, ce qui revient au même, il procède également et du Père et du Fils, comme d'une source, d'un principe unique.

La mineure trouve aussi sa confirmation dans les anciennes versions qui sont antérieures à la controverse relative à cette procession. En effet, la version syriaque, qui de toutes est la plus ancienne, rapporte en ces termes les paroles de Jésus-Christ. « Il me glorifiera, car il recevra de moi..... Tout ce » que mon Père a, m'appartient aussi; c'est pour cela que j'ai » dit : Il recevra de moi; » la version persane : « Et il me » glorifiera, car il recevra de ce qui est à moi (1). » Il est clair, d'après ces versions, que le Saint-Esprit reçoit de ce qui est du Fils, et de ce qui fait qu'il est Fils, parce que, ce qu'a le Fils, il le tient du Père; mais le Fils tire sa substance du Père par génération; donc le Saint-Esprit reçoit de la substance du Fils, qui est commune, ou plutôt qui est identique avec celle du Père, en procédant de lui ou en tirant son origine et du Père et du Fils.

C'est pour cela qu'il est dit, dans ces mêmes saints livres, que le Saint-Esprit est envoyé par le Fils (Jean, XVI, 7). Cette mission indique une dépendance de celui qui est envoyé envers celui qui envoie; or, cette dépendance ne peut concerner la nature divine considérée en elle-même, ni la dépendance d'empire, qui ne peut pas tomber sur la personne divine; donc, on doit entendre par là une dépendance d'origine ou de procession, comme on le dit aussi du Fils par rapport au Père. Aussi appelle-t-on l'Esprit-Saint l'*Esprit de vérité,* qui est le Fils, l'*Esprit du Christ* (Rom., VIII, 9), l'*Esprit du Fils* (Gal., IV, 6).

Telle fut toujours la doctrine et de l'église orientale, et de l'église d'Occident, comme l'attestent les monuments les plus certains de l'une et l'autre église. Quant à l'église d'Occident, il ne peut pas y avoir de doute; il est très-certain que toutes les fois que les hérétiques grecs ont été condamnés par l'Eglise romaine, comme ils ne pouvaient pas autrement se venger

(1) Voy. Polyglotte de Walton, tom. V, p. 488 et 489.

d'elle, ils lui ont fait un crime d'enseigner que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils. C'est ce que firent les monothélites, au témoignage de saint Maxime, qui, dans sa lettre à Marin, prêtre de Chypre, dit que les monothélites n'ont blâmé que deux choses dans la lettre synodale de saint Martin : « L'une, dit-il, concerne la divinité; c'est, dit-il, parce qu'il a » dit que le Saint-Esprit procède aussi du Fils (1). » C'est aussi ce que firent les iconoclastes, au témoignage d'Adon de Vienne. Voici ce qu'il écrit dans sa chronique : « Il s'est tenu » un concile en ce temps-ci, et on a agité entre les Grecs et les » Romains la question de la Trinité, savoir : si le Saint-Esprit » procède aussi bien du Fils que du Père ; on a aussi parlé des » images des saints (2). » Photius et les impies qui lui ont succédé ont marché sur leurs traces, les ont imité. C'est aussi ce qu'attestent les conciles d'Espagne, des Gaules, d'Allemagne et d'Italie, qui non-seulement tinrent pour vraiment de foi, longtemps avant le schisme de Photius, que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, mais encore qui adoptèrent et retinrent, ainsi que nous l'avons insinué, la particule *Filioque,* que l'on avait ajoutée au symbole de Constantinople.

Mais la croyance non interrompue de l'église d'Orient ne repose pas sur des documents moins authentiques. L'Eglise connaissait certainement la croyance de l'église d'Occident sur ce point. Elle connaissait la lettre du pontife de Rome Hormisdas à l'empereur Justin, écrite en 521, où il expose la croyance à la divinité et à l'incarnation, et où il dit ce qui suit de la procession : « Il est reconnu qu'il appartient au Père » d'engendrer le Fils; que le propre du Fils, c'est de naître du » Père et égal au Père, et que le propre du Saint-Esprit, c'est » de procéder et du Père et du Fils avec la seule substance » divine (3) ; » cependant il ne se trouva personne parmi les Grecs qui cherchât querelle aux Occidentaux. Comment saint Hormisdas aurait-il pu dire avec tant d'assurance : « Il est » connu, etc., » s'il n'avait pas été certain que les deux églises avaient la même croyance sur ce point, et cela d'après une exposition de foi où on a tout examiné avec la plus minutieuse attention? Ainsi le concile général d'Ephèse n'a pas

(1) Voy. Le Quien, diss. cit., § 10.

(2) Ibid.

(3) Lett. LXXIX, Collect. concil., Labbe, tom. IV, col. 1553.

seulement rejeté le symbole nestorien que lui présentait le prêtre Charisius, où il était dit du Saint-Esprit : « Nous ne le considérons pas comme le Fils, et nous ne pensons pas qu'il tire » son existence du Fils (1); » mais il a expressément approuvé en outre les anathèmes de saint Cyrille, de même que ses déclarations et la lettre synodale écrite en son nom, ou plutôt au nom de toute l'église d'Egypte, et adressée à Nestorius, et où il dit ce qui suit : « Car bien que le Saint-Esprit subsiste dans » une personne propre, il ne faut le considérer en lui-même » qu'en tant qu'il est Esprit, et non Fils. Cependant il ne lui » est point étranger, car il s'appelle Esprit de vérité, et le » Christ est la vérité; donc il procède et de lui et de Dieu le » Père (2). » Il appelle le Saint-Esprit, dans son neuvième anathème, le propre du Fils (ajoutez Esprit), et dans la déclaration de ce même anathème, il soutient non-seulement que le Fils confesse qu'il a l'Esprit-Saint propre, mais il déclare encore ouvertement qu'il vient de lui et qu'il est essentiellement en lui (3).

Les deux églises s'accordèrent donc toujours parfaitement à reconnaître que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, et jamais aucun catholique ne réclama contre; il n'y eut que quelques hérétiques obscurs, et qui n'eurent pas de successeurs, qui le firent.

Aussi voyons-nous par là quel fut le sentiment des Pères de l'une et l'autre église sur cet article. Quant aux Pères de l'Eglise latine, la chose est indubitable. Saint Hilaire de Poitiers ne se contente pas de dire que le Fils est le *dispensateur* du Saint-Esprit, mais il dit encore qu'il en est l'*auteur;* que le Saint-Esprit a pour *auteurs* le Père et le Fils (4), qu'il découle des deux comme d'un seul principe à cause de leur unité de nature; et dans le traité de la Trinité (liv. VIII, § 20), après avoir cité les paroles de Jésus-Christ, que nous avons rapportées plus haut, il conclut en ces termes : « Le Saint-Esprit » a donc reçu du Fils qui l'envoie, et il procède du Père; » il démontre ensuite que recevoir et procéder sont une seule et même chose, ainsi que nous l'avons rapporté plus haut; il

(1) Lett. LXXIX, Collect. conc., Labbe, tom. III, col. 677.

(2) Ibid., col. 406, § 10.

(3) Ibid., col. 223, déclar. 9.

(4) De la Trinité, liv. II, n. 4.

conclut enfin en ces termes. « Aussi ne doit-on pas abandonner la perversité hérétique à la liberté d'une intelligence » impie, de manière que par ces mots de Jésus-Christ : Tout » ce qui est au Père est à moi, ce qui fait par conséquent qu'il » recevra de lui l'Esprit de vérité, il ne confesse pas qu'il » faille le rapporter à l'unité de nature (1). » Tous les autres Pères latins admettent d'un consentement unanime que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, comme l'enseignent clairement saint Ambroise (2), Marius Victor (3), saint Augustin (4), saint Léon (5), Gennade (6), saint Fulgence (7), l'auteur du symbole dit de saint Athanase (8), saint Grégoire (9), pour ne pas citer les autres.

Le sentiment des Pères grecs n'est pas moins unanime sur ce point. En effet, saint Athanase, liv. *de la Trinité*, n. 10, dit : « Nous enseignons que la spiration du Fils demeurant dans sa » propre vie et sa propre substance, c'est l'Esprit. » Il dit encore, ibid. : « Le Fils est le principe de l'Esprit-Saint. » Il dit aussi (Disc. III cont. les ariens, n. 25) : « Lui-même (le Fils) » donne au Saint-Esprit, et tout ce que l'Esprit a, il le tient » du Verbe. » Saint Basile est du même sentiment que saint

(1) Voy. ibid., n. 26 ; il y pose comme un principe la procession du Saint-Esprit, pour en déduire la divinité du Fils contre les ariens. Tant la chose était connue !

(2) Liv. I, de l'Esprit-Saint, c. 11, n. 120 : « Comme l'Esprit-Saint procède » aussi et du Père et du Fils, on ne le sépare ni du Père ni du Fils, etc. » Voy. ses œuv., tom. II, coll. 625, édit. Bénéd.

(3) Contre Arius, liv. I : « Le Saint-Esprit procède du Fils, comme le Fils » vient de Dieu, et le Saint-Esprit vient du Père. » De ce que le Saint-Esprit procède du Fils, il en conclut, contre Arius, que le Fils est Dieu. Biblioth. des Pères, de la Bigne, tom. V, p. 282.

(4) Soit ailleurs, soit liv. XV, de la Trinité, c. 17 ; voici ce qu'il dit du Saint-Esprit, n. 27 : « Ce Saint-Esprit, d'après les Écritures, ne vient ni du Père » seul, ni du Fils seul, mais bien de tous deux ; » et, n. 29 : « Le Saint-Esprit » procède principalement de celui-ci (du Père). J'ai ajouté *principalement*, » parce qu'on voit qu'il procède aussi du Fils. »

(5) Lett. XV à Turribius, évêque d'Astorga, c. 1 : « Autre n'est pas celui » qui engendre, autre celui qui est engendré, et autre celui qui procède de » l'un et de l'autre. » Voy. tom. I, col., 697, édit. Ballerini.

(6) Liv. des dogm. eccl., c. 1.

(7) De la Foi, c. 11, n. 52.

(8) Pour ce qui concerne cet auteur, voy. Le Quien, diss. cit., n. 17, et Cajétan, Moroni, Diss. sur l'auteur et le temps où a été composé le symbole de saint Athanase, rapportée dans le Trésor théologique du Père Zaccaria, tom. III ; voy. aussi Joseph Antelmi, Recherches nouvelles sur le symbole de saint Athanase, in-8, Paris, 1693.

(9) Homélie XXVI, sur l'Évang., n. 2.

Athanase. Voici ce qu'il dit dans son livre *du Saint-Esprit* (chap. 17, n. 43) : « Il y a entre le Fils et le Saint-Esprit » les mêmes rapports qu'entre le Père et le Fils, selon que » l'indique l'ordre des paroles du baptême. » Il dit encore (ibid., c. 18, n. 46) : « Et comme il est appelé l'Esprit du » Christ..... enfin, comme Paraclet, il exprime en lui-même » la bonté du Paraclet qui l'envoie, et il montre la majesté de » celui duquel il procède dans sa propre dignité. » Saint Jean Chrysostôme est aussi du même avis ; comparant le Saint-Esprit à l'eau qui découle d'une source, qui est le Père et le Fils, il conclut en ces termes : « C'est ce qui fait qu'il procède » aussi du Père (1). » Saint Epiphane est du même avis ; il tient le langage suivant dans son livre intitulé l'*Ancre* (n. 67) : « Comme Jésus-Christ sort du Père, il faut croire qu'il est » Dieu, et l'Esprit de Dieu vient du Christ, et il procède par » suite de l'un et de l'autre, comme l'atteste Jésus-Christ lui-» même : Celui qui procède du Père, dit-il, recevra de moi. » C'est ce que pense aussi Didyme d'Alexandrie, illustre interprète de l'Ecriture au IV[e] siècle (2). Après avoir cité dans son livre *de l'Esprit-Saint* (n. 34), ces paroles de Jésus-Christ : « Car il ne parlera pas de lui-même, » il fait ainsi parler Jésus-Christ : « Comme il n'est pas de lui-même, mais qu'il » vient du Père et de moi, il ne subsiste et il ne parle que par » le Père et par moi (3). » Enfin, pour ne pas nous arrêter aux autres, on peut voir les témoignages du très-ancien auteur de l'Homélie sur l'incarnation, qui se trouve parmi les œuvres de saint Jean Chrysostôme, d'Anastase le Sinaïte, de Siméon Métaphraste, cités par Pétau (4) ; nous établirons aussi cette vérité par la manière de procéder des hérétiques : 1. Comme on admettait universellement dans l'Eglise que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, les ariens et les macédoniens en prirent occasion de soutenir que le Saint-Esprit est l'œuvre du

(1) Cité par Pétau, de la Trin., liv. VIII, c. 4, § 4. Ceci prouve que saint Jean Chrysostôme tenait pour une chose sûre que le Saint-Esprit procède du Fils. On cite ordinairement deux autres preuves du même Père, tirées des *Homélies sur le symbole ;* mais nous les omettons à dessein, parce que ces deux homélies ne se trouvent ni dans l'édition de Morelli, ni dans celle des Bénédictins, qu'on ne les trouve nulle part dans le grec, et qu'on ne les trouve que dans le tom. V de l'édition de Paris, par Chevallon, de 1536.

(2) Il mourut en 399, plus que nonagénaire, d'après saint Jérôme, liv. des Hommes illustres, c. 59, ainsi que de Pallade, confrontés ensemble.

(3) Biblioth. des Pères, de Galland, tom. VI, p. 276.

(4) Liv. cit., c. 3 et suiv.

Fils; 2. les macédoniens, d'après saint Athanase, *Lettre à Sérapion* (n. 15), partant de ce principe, raisonnaient comme il suit contre la doctrine catholique : « Si l'Esprit-Saint est ap- » pelé l'Esprit du Fils, donc le Père en est le grand-père (1). » 3. Voici encore comment raisonnait Eunomius, d'après saint Basile (liv. III, n. 1) : « Pour parler ici du Saint-Esprit, sans » nous arrêter aux sentiments téméraires de la foule, mar- » chant au contraire sur les traces des saints, desquels nous » avons appris qu'il est le troisième par rang et par dignité, » nous, nous croyons aussi qu'il est le troisième par nature. » Saint Basile admet avec lui la doctrine des saints sur le troisième rang de procession, mais il nie la conséquence qu'en tire Eunomius, disant : « Car la piété nous apprend qu'il dépend » entièrement du Fils par la dignité, en tant qu'il vient de lui, » qu'il procède de lui, qu'il reçoit de lui pour nous l'enseigner ; » mais nous ne voyons pas que l'on puisse en conclure, ni » d'après l'Ecriture, ni d'après ce qui a été dit plus haut, » qu'il est d'une autre nature (2). »

Résumant en quelques mots tout ce que nous avons dit sur

(1) Cette doctrine perverse des macédoniens fit que les Pères s'appliquèrent surtout à prouver que le Saint-Esprit procède *du Père*. Il n'est, par conséquent, pas étonnant qu'Adam Ternikaw et Théophane Procopowitsch, comme le rapporte Filaret (ouv. cit., p. 49), aient réuni cinquante témoignages des Pères où l'on trouve cette vérité. Mais la mauvaise foi de ces auteurs consiste à dissimuler les témoignages, et certes ils sont nombreux, où ces mêmes Pères affirment que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, ou du Père par le Fils. Quel est le catholique qui nia jamais que le Saint-Esprit procède du Père ? Mais, en établissant ce point, on ne nie pas l'autre ; Filaret bat donc la campagne lorsqu'il nous oppose, avec ses Adam et ses Théophane, les cinquante passages des Pères ; pour prouver quelque chose, il lui faudrait citer au moins un passage où il fût dit que le Saint-Esprit procède du *Père seul*, ainsi qu'il le prétend avec ses Grecs, et certes il ne le fera jamais.

(2) Pétau démontre invinciblement, soit par l'ensemble du discours, soit par les passages parallèles de ce même saint, soit au moyen des manuscrits, que c'est bien là le sens de saint Basile (de la Trinité, liv. VII, c. 3). Je suis, par conséquent, étonné que l'éditeur bénédictin ait préféré l'autorité de la leçon de quelques manuscrits grecs à la leçon latine, qui fut soutenue avec tant de vigueur au concile de Florence. Certes, Manuel Caleccas, défenseur acharné de la foi catholique, n'a pas douté d'écrire (c. 10) : « Si quelqu'un prétend » qu'on a ajouté les mots qui se trouvent entre *ut qui et causa pendeat*, il » calomnie. Et d'abord on trouve cette leçon dans les livres les plus anciens ; » ils sont si anciens, que tout le monde convient qu'ils sont antérieurs au » schisme ; il en est même qui ont des ratures, comme si certains hommes » avaient calomnié l'opinion du saint docteur comme supposée, et j'en con- » clus qu'ils se sont rabattus sur l'Ecriture pour pouvoir le contredire. Mais » la suite du discours, l'ensemble de la phrase sont parfaitement d'accord et » conformes au but que se propose le saint docteur. »

ce point jusque-là, voici comment nous formulons notre raisonnement : Il est constant, d'après des monuments indubitables, 1. que l'Eglise a toujours admis comme un dogme que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils ; 2. que l'église grecque, qui le savait parfaitement, ne cessa pas pour cela d'être en communion avec l'église latine, et que personne ne se plaignit jamais de cela, sauf quelques hérétiques; bien plus, que cinq conciles œcuméniques approuvèrent cette croyance en confirmant la lettre de saint Cyrille à Nestorius ; 3. que les Pères des deux églises ont cru sur ce point de la même manière ; 4. que les plus anciens hérétiques attestent eux-mêmes, par leur conduite et malgré eux, cette croyance. Donc il faut dire, ou que l'Eglise universelle a été privée de la vraie foi pendant des siècles, ou que les schismatiques grecs sont plongés dans une honteuse hérésie ; or, la première de ces conséquences, de leur aveu même, répugne ; il ne reste par conséquent que le dernier parti.

Objections.

I. *Obj*. 1. Toutes les fois que Jésus-Christ parle du Saint-Esprit, il dit qu'il procède du Père ; il le dit surtout expressément (Jean, XV, 26), lorsqu'il prononce ces paroles : « Lorsque sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la » part de mon Père, l'Esprit de vérité qui procède du » Père (1). » 2. C'est en vain que les Latins opposeraient des passages des Ecritures à cette vérité. Car Jésus-Christ lui-même nous dit dans quel sens il faut entendre ces mots : « Je » vous enverrai l'Esprit-Saint, » lorsqu'il prononce les paroles suivantes : « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre » Paraclet. » Le Fils envoie donc moralement le Saint-Esprit *en priant*, mais il ne l'envoie pas physiquement *en spirant*. 3. La raison du contexte lui-même veut que l'on entende ces paroles : « Il recevra de moi, et il vous l'annoncera, » de ses dogmes. Il avait dit aussi : « J'ai beaucoup de choses à vous » dire, mais vous n'en êtes pas encore capables; lorsque cet » Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité... » Il recevra de moi, et il vous l'annoncera. » Or, que pouvait-il recevoir du Christ pour l'annoncer aux disciples ? C'était

(1) Les Grecs donnent ordinairement cette expression de Jésus-Christ pour *un trait acéré* lancé contre les Latins.

certainement cette science que les disciples ne pouvaient point encore entendre (1) ; c'est ce que confirme Maldonat lui-même, car il interprète ce : *Il recevra de moi*, dans ce sens : *De ma doctrine,* et cela parce qu'il parle ici au futur. 4. Enfin ces mots : « Tout ce que possède mon Père, m'appartient aussi, » ne prouvent rien ; s'il n'en est pas ainsi, tout ce qui appartient au Père, et où il n'y a pas d'opposition relative, le Saint-Esprit en jouit aussi ; mais comme dans la génération du Fils il n'y a pas d'opposition relative entre le Père et le Saint-Esprit, il s'ensuivrait que le Saint-Esprit engendre aussi le Fils, ce qui est contraire à la foi. Donc :

Rép. Quant à la première objection, ou je la nie absolument, comme on le voit par les preuves, ou *D.* Il atteste qu'il procède du Père, tout en y comprenant le Fils, *C.* à l'exclusion du Fils, *N.* Car, comme le fait observer saint Augustin : « Lors- » que le Fils parlait de lui (l'Esprit-Saint), il dit : Il procède » du Père, parce que le Père est l'auteur de sa procession, lui » qui a engendré un tel Fils, et qui, en l'engendrant, lui a » accordé que le Saint-Esprit procéderait aussi de lui. » Car, s'il ne procédait pas aussi de lui, il n'eût pas dit à ses disciples : « Recevez le Saint-Esprit (2). » Ou encore, comme le dit saint Cyrille (Com. saint Jean, XV), Jésus-Christ a dit que le Saint-Esprit procédait du Père, pour montrer qu'il y a identité de substance entre le Père et le Fils : « Car voici, dit-il, voici » qu'après avoir parlé de l'Esprit de vérité, de son Paraclet, il » dit qu'il procède du Père. Car, comme il est le propre » Esprit du Fils, naturellement il existe en lui, et il procède » par lui-même, il est aussi celui du Père. » Enfin il conclut en ces termes : « La sainte Trinité ne fait qu'un seul Dieu (3). » Saint Athanase et les autres Pères grecs n'ont pas laissé que de partager l'opinion des Pères latins, quoiqu'ils eussent lu dans l'Evangile ces mots : « Qui procède du Père, » parce qu'ils savaient qu'on lit aussi dans l'Evangile : « Tout ce que » j'ai vous appartient, et tout ce que vous avez m'appartient » aussi ; » ce qui leur fit comprendre que le Saint-Esprit ne peut pas procéder du Père sans procéder en même temps du

(1) Filaret répète ces mêmes objections, ouv. cit., p. 47.

(2) Contre l'arien Maximin, liv. II, c. 14, n. 1; il n'y est presque pas question d'autre chose.

(3) Il avoue qu'il a reçu cette doctrine des saints Pères marchant sur les traces des saints Pères de la foi, liv. X, sur saint Jean, v. 26, 27, c. 15.

Fils, « à cause de l'inséparabilité de la substance divine, » comme dit saint Augustin (1). Les Pères n'ignorèrent pas que les Ecritures attribuent à certaines personnes des choses qui conviennent également à toutes, tel que lorsqu'on dit du Fils : « Il était la vraie lumière, » puisque le Père et le Saint-Esprit sont aussi la vraie lumière (2).

(1) De la Trinité, liv. I, c. 7, n. 17. Il développe longuement cet argument dans ce chapitre.

(2) Voy. saint Augustin, pass. cit., c. 9, n. 19, où il expose en ces termes la méthode ordinaire d'interpréter l'Ecriture : « C'est pour insinuer la Trinité, » qu'après avoir nommé chaque personne on en dit séparément quelque » chose, sans pourtant les entendre en dehors des autres, et cela, parce que » la Trinité est une, qu'elle n'a qu'une substance, que le Père, le Fils et le » Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu. » Après des passages aussi clairs de saint Augustin, et nous pourrions en citer un grand nombre où il ne dit pas moins expressément que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, qu'il est *l'Esprit de tous deux*, *qu'il procède de l'un et de l'autre comme d'un principe unique*, etc., qui aurait jamais pu imaginer que Filaret nous objecterait saint Augustin, et qu'il accuserait les Latins d'avoir osé, dans leurs dernières éditions, corrompre le texte du saint docteur (*Trinité*, c. 27, n. 50, liv. XV) pour patronner leur cause? La raison de cette accusation, c'est qu'ils ont changé deux fois, dans ce passage, le mot *connaissance* en celui de *pensée*, contrairement à presque tous les manuscrits. Mais je ferai observer 1° que je ne défends point ici la conduite des Bénédictins; j'ai même fait remarquer plus haut, à l'occasion du texte de saint Basile, qu'il ne faut pas toujours s'en rapporter aveuglément à eux, et que, dans ce texte, contrairement à presque tous les manuscrits, ils favorisent plutôt la cause des Grecs que celle des Latins. 2° S'ils avaient agi avec la ruse et la supercherie de la foi grecque pour patronner la cause des Latins, ils n'eussent point dit, en introduisant ce changement, que presque tous les manuscrits portaient *de sa connaissance*. Ajoutez à cela que la fraude et la ruse sont le propre de ceux qui défendent l'erreur, des hérétiques et des schismatiques. 3° Je nie la supposition, savoir, qu'ici saint Augustin est favorable au schisme et à l'hérésie, soit qu'on lise *de la connaissance* ou *de la pensée;* pour le démontrer, je rapporterai l'argument que bâtit Filaret, non sans altérer les paroles du saint docteur (p. 47) : « Tirons-en, dit-il, les principales idées qui se correspondent :

» La science ou la connaissance, — le Père;
» Le Verbe ou la pensée, — le Fils;
» La volonté ou l'amour, — le Saint-Esprit;
» La volonté procède de la connaissance,
» Donc le Saint-Esprit procède du Père. »

Mais *a*) le saint docteur enseigne expressément que la volonté ou l'amour procède de la connaissance ou de la pensée qui représente le Verbe, qui est engendré par la *science*, image du Père, et par conséquent qu'il procède et du Père et du Fils. *b*) Le but que se propose saint Augustin, et ce but, c'est de prouver qu'il y a une différence entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, savoir, pourquoi la procession du Fils est une *génération*, pendant que celle du Saint-Esprit est une *procession*. Il se sert pour cela de la comparaison de notre âme; le Verbe, que la science produit en elle, présente l'image et la ressemblance de la science ou de la conception qui est dans l'Esprit, et de laquelle il procède; il en conclut que la procession

Rép. 2. *N.* Quant à la preuve, *D.* Jésus-Christ parle ici à la fois et de la mission morale et de la mission physique, *C.* de la mission morale seule, *N.* Car le Christ parle comme Dieu, lorsqu'il dit : « Je vous enverrai le Saint-Esprit ; » et il parle comme homme, lorsqu'il ajoute : « Je prierai mon Père, et il » vous donnera un autre Paraclet. » Il embrasse ainsi les deux missions que les Grecs confondent en une seule, en les réduisant à la seule mission morale.

Rép. 3. En admettant même que Jésus-Christ parle de la science lorsqu'il dit : « Il recevra de moi, » *je nie la conséq.* En effet, si le Saint-Esprit, qui est Dieu, reçoit de la science du Fils, donc il tient cette science du Fils, et non de lui-même, et par conséquent il découle ou procède du Fils; car, en Dieu, la science et l'essence ne font qu'un, et celui qui reçoit l'une du Fils, doit nécessairement en recevoir l'autre aussi. Mais ce qui s'oppose à ce que nous disions que Jésus-Christ a parlé ici de sa science plutôt que de l'essence divine, malgré ce qu'aient pu en penser Théophylacte, Maldonat et les autres, c'est non-seulement les témoignages des Pères grecs et latins que nous avons cités, mais encore les plus anciennes versions elles-mêmes que nous avons aussi citées, et qui coupent court à ce subterfuge.

Quant à Maldonat, Pétau lui répond énergiquement en démontrant que l'interprétation des anciens : « Il recevra de moi, » ou : « Il procède de moi, » sont une même chose, est non-seulement probable, mais qu'elle est même nécessaire, d'après le contexte. Car si, de l'aveu de Maldonat, ces paroles : « Tout ce » que le Père a, je l'ai aussi, » expriment l'essence, comme Jésus-Christ a dit : « C'est pourquoi le Saint-Esprit recevra de moi, » parce que « tout ce que le Père a, je l'ai aussi ; » il s'ensuit évidemment que lorsque Jésus-Christ dit du Saint-Esprit :

du Verbe est une génération, pendant que la volonté, au contraire, qui procède de la pensée (ou connaissance), et dont l'objet est de désirer, n'est pas revêtue, ne représente pas l'image, la ressemblance de la pensée (ou de la connaissance); et il en conclut que la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération, bien que la volonté, dans sa procession, dépende et de la science et de la pensée ou Verbe. On n'a qu'à lire tout le texte pour voir que c'est bien là son sens naturel. Et cela, d'après ce qu'il avait dit dans le même chapitre; voici en effet ce qu'il écrit, n. 38 : « Car, comme j'avais enseigné » entre autre chose, d'après les témoignages de l'Ecriture, que le Saint- » Esprit procède de l'un et de l'autre ; » par conséquent, si, dis-je, le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, pourquoi le Fils a-t-il dit : *Il procède du Père?*

« Il recevra de moi, » il a parlé de son essence ; et le Saint-Esprit ne peut recevoir de l'essence du Fils qu'en procédant de lui.

L'expression : « Il recevra de moi, » ne présente aucune difficulté, soit parce que l'éternité n'admet pas de succession, et que par conséquent il peut dire, il a reçu, il reçoit ou il recevra, soit parce que Jésus-Christ fait ici surtout allusion à la procession extérieure du Saint-Esprit, procession qui a son principe intérieurement, et qui se manifeste extérieurement au moyen d'une certaine force active extérieure; aussi, lorsque Jésus-Christ parle de cette mission extérieure qui devait avoir lieu, l'exprime-t-il au futur (1).

Rép. 4. *D.* Si le Saint-Esprit ne venait pas le second par rang de procession, *C.* autrement, *N.* Mais comme on le voit par la formule même du baptême, le Saint-Esprit occupe le troisième rang comme personne, et par conséquent il occupe le second par la procession ; il est donc impossible que le Saint-Esprit engendre le Fils, puisqu'il lui est antérieur par procession, bien qu'il n'y ait aucune opposition relative entre le Père et le Saint-Esprit dans la génération active.

Inst. Mais si le Saint-Esprit procède réellement aussi du Fils, pourquoi le Christ ne l'enseigne-t-il pas ouvertement ? En affirmant qu'il procède du Père, ne nous eût-il pas plutôt induits en erreur s'il en eût été autrement ?

Rép. Nous n'avons point ici à chercher la raison pour laquelle Jésus-Christ se sert ici de cette formule, pour enseigner sa doctrine, plutôt que de toute autre ; 2. Jésus-Christ enseigne assez clairement, et d'une manière équivalente, dans les chapitres où il affirme qu'il envoie le Saint-Esprit, qu'il reçoit de lui, qu'il ne fait qu'un avec le Père, que tout lui est commun avec le Père ; 3. ceci prouve aussi qu'il faut toujours une autorité vivante pour expliquer les Ecritures, pour en donner le sens véritable, ainsi que l'admettent les Grecs eux-mêmes contre les hérétiques, qui abusent de ces mêmes Ecritures pour colorer leurs erreurs (2).

(1) Voy. Pétau, de la Trinité, liv. III, c. 8, §§ 7 et suiv. Il y réduit à néant l'audace de Creille, qui abuse de l'autorité de Maldonat.

(2) Comme il en est qui abusent des paroles de Maldonat, il nous semble important de dire ici que, d'après lui, pour Jésus-Christ, dans le passage en question, le Saint-Esprit procède du Père, et il ne dit pas qu'il procède aussi de lui : « C'était, *dit-il*, parce que cela, au lieu de grandir son

II. *Obj.* 1. Le symbole de Constantinople nous ordonne de croire « le Saint-Esprit, qui procède du Père. » Ceci est une preuve évidente que telle était la croyance de l'ancienne Eglise. 2. Lorsque saint Cyrille établit, dans ses anathèmes, que le Saint-Esprit est le propre Esprit du Fils, il est vivement combattu par Théodoret, et ce pieux et savant évêque ne fut point soupçonné d'erreur, et saint Cyrille ne répondit pas à ses attaques. 3. Peu à peu, au contraire, il changea d'opinion, 4. et il en vint à défendre l'ancienne doctrine, soit dans la *Lettre aux monastères,* soit dans le Commentaire du chap. 8 de la lettre aux Romains, soit dans celui de la première aux Corinthiens, II, 12, ainsi que dans le dernier livre des *Fables hérétiques,* chap. 3. 5. Et il s'en est suivi que les autres Pères enseignent çà et là que le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils.* 6. Parmi eux se trouve saint Athanase, qui atteste en outre, soit dans sa *Réfutation de l'hypocrisie de Mélèce et d'Eusèbe,* soit dans les *Quest. sacrées,* que le Saint-Esprit procède du Père seul; tels sont encore saint Basile, lett. XLIII; saint Grégoire de Nazianze, disc. XXIV, et saint Cyrille d'Alexandrie lui-même, liv. II sur saint Jean, c. 3. 7. Comme saint Jean Damascène était imbu de leurs principes, non-seulement il enseigne continuellement que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, mais pour ne laisser aucun doute sur ce point, il écrit ouvertement, dans son livre *de la Foi orthodoxe,* liv. I, c. 8 : « Nous disons que l'Esprit-Saint vient du Père, » et nous l'appelons l'Esprit du Père. Mais nous ne disons pas » qu'il est du Fils; cependant nous l'appelons l'Esprit du » Fils (1). » 8. Ils ne les condamnèrent pourtant pas, non plus que Photius, parce qu'ils soutinrent cette doctrine; comme on ne condamna pas non plus pour cela Théodore de Mopsueste, et Théodoret avant eux. 9. C'est pourquoi l'église grecque, qui est plus attachée à l'antiquité que l'église latine, a professé la doctrine véritable et reçue des Pères, la doctrine de laquelle, par un forfait horrible, s'est séparée l'église latine (2).

» témoignage (du Saint-Esprit) auprès des hommes, n'eût fait que l'affaiblir. » Car, comme il s'agissait de lui-même, le témoignage du Saint-Esprit eût paru suspect s'il eût dit qu'il procédait de lui, outre, comme nous l'avons dit, que son langage est plus modeste.

(1) C'est vainement que Hugues Ethérianus prétend que ces paroles sont intercalées, puisqu'elles se trouvent dans tous les manuscrits.

(2) Le métropolitain moscovite Filaret ajoute à tout cela (ouv. cit., p. 49), sur l'autorité de saint Augustin, Serm. du temps, CXXIX, et de Théodoret,

Rép. 1. *D.* Pour exclure l'erreur des macédoniens, qui enseignaient que le Saint-Esprit procède du Fils sans procéder du Père, *C.* pour exclure la procession du Fils, *N.* Car les macédoniens, qui n'étaient qu'une fraction des ariens, admettaient trois degrés dans les personnes divines, et ils pensaient que le Saint-Esprit avait été produit par le Fils; par conséquent, les Pères de Constantinople, pour s'opposer directement à cette erreur, ajoutèrent au symbole les paroles citées. Aussi les Pères qui vinrent après eux s'appliquèrent-ils à établir que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, comme nous le dirons bientôt (1). Et comme tout le monde tenait pour certain qu'il procède du Fils, ce concile n'en dit-il rien.

Rép. 2. *D.* En supposant faussement que saint Cyrille exprimât par ces paroles les impiétés de Macédonius et d'Apollinaire, *C.* dans le sens catholique, *N.* Que ce soit là la cause pour laquelle Théodoret le reprend, ce qui le prouve, c'est sa *Lettre* aux monastères, écrite contre les anathèmes de saint

Hist. eccl., liv. V, c. 11 (dont l'un écrivait en grec en Asie, et l'autre en latin en Afrique, presque en même temps, de sorte qu'ils ne pouvaient pas savoir ce qu'ils écrivaient l'un et l'autre), il ajoute, disons-nous, le décret du pape Damase et du concile romain tout entier : « Si quelqu'un ne dit pas que le » Saint-Esprit vient du Père véritablement et proprement, comme le Fils est » de la substance divine, et qu'il est Dieu véritable, le Verbe de Dieu, qu'il » soit anathème. » Il s'en réjouit contre les catholiques. Mais le bonhomme commet ici plusieurs erreurs, et 1° il attribue à saint Augustin le sermon CXXIX, et ce sermon n'est pas de lui, il est supposé, il est un ramassis de divers ouvrages favorables à Nestorius; 2° il se trompe encore en ce qu'il n'a pas saisi le sens du décret de Damase cité dans l'anathème, qui est évidemment tiré ou de Théodoret ou du compilateur du sermon attribué à saint Augustin. Voici en quels termes commence, dans Théodoret, la confession de foi envoyée par le pape Damase à Paulin, en Macédoine : « Comme après le concile de Nicée il a » surgi une erreur telle qu'il en est qui souillent leur bouche par cette impiété, » disant que le Saint-Esprit a été fait par le Fils, nous les anathématisons; » et il rapporte après, et dans le même sens, l'anathème que nous venons de citer, et il ajoute cet autre : « Si quelqu'un dit que le Saint-Esprit est l'œuvre, ou » qu'il a été fait par le Fils, qu'il soit anathème. » Mais l'auteur du discours cité commence par ces mots : « Nous croyons aussi le saint Paraclet, qui n'est » ni le Père lui-même, ni le Fils, mais qui procède et du Père et du Fils; » après avoir cité cette confession, et conformément à cette confession de foi, il ajoute les anathèmes. Saint Damase n'a donc pas dit que le Saint-Esprit procède tellement du Père qu'il exclue la procession du Fils, mais il l'a fait pour confesser qu'il est Dieu avec le Père, contre l'erreur des macédoniens.

(1) Tout le monde sait aussi que les ariens enseignèrent que le Saint-Esprit est immédiatement produit par le Père du Fils seul comme d'un instrument, et les Pères insistèrent sur la réfutation de cette erreur. Nous citerons plus bas les documents relatifs à cette assertion, et qui sont d'un grand avantage pour expliquer les expressions des Pères.

Cyrille, et qui fut lue au cinquième concile, et dont voici les paroles : « Il blasphème (Cyrille) lorsqu'il dit que le Saint-» Esprit ne procède pas du Père lui-même, selon l'expression » du Seigneur, mais qu'il vient du Fils. C'est là le fruit des » semences d'Apollinaire; il approche même de la méchanceté » de Macédonius (1). » Théodoret n'a donc improuvé le sentiment de saint Cyrille qu'en tant qu'il semblait s'accorder avec l'erreur d'Apollinaire et de Macédonius; il ne l'improuvait pas dans tout autre sens. Mais il est inutile de démontrer, car tout le monde le sait, que ce n'était pas là la pensée de saint Cyrille (2). Ceci nous donne la raison pour laquelle on ne soupçonna pas Théodoret de soutenir une doctrine hétérodoxe, et pourquoi saint Cyrille n'insista pas.

Rép. 3. *N.* C'est là une calomnie toute gratuite des Grecs, qui trouve sa réfutation dans les écrits de saint Cyrille postérieurs aux anathèmes. En effet, il enseigne que le Saint-Esprit procède du Fils dans le *Trésor*, assertion XXXIV, dans les Dialogues sur la Trinité, surtout dialog. VII, où, expliquant ces paroles de saint Jean : *En cela nous connaissons*, etc. (3), il en conclut que le Saint-Esprit n'est point étranger au Fils par la substance, et qu'il n'en est point séparé, puisqu'il est de lui, en lui, et qu'il est son propre Esprit (4).

Rép. 4. *D.* Dans le sens exposé, *C.* dans celui des Grecs schismatiques, *N.* Il enseigne en effet, dans tous les passages cités, et constamment, que le Saint-Esprit procède du Père et qu'il est de Dieu, pour réfuter la folie des hérétiques qui pensaient qu'il est l'œuvre du Fils. Il nous suffira ici de citer les paroles du livre Contre les fables des hérét. (liv. V, c. 3), après avoir cité les paroles de l'Apôtre (I Cor., II) : « Pour nous, nous

(1) Collect. concil., Labbe, tom. V, col. 505.

(2) Apollinaire se servait d'un exemple tiré du soleil, des rayons et de la lumière qui est produite par le soleil seul au moyen du rayon; et il disait que le Saint-Esprit est grand, que le Fils est plus grand, que le Père est très-grand, établissant ainsi des degrés dans la Trinité; il disait que comme le Fils est moins grand que le Père, parce qu'il est né de lui, de même le Saint-Esprit est moins grand que le Fils aussi, parce que c'est lui qui l'a produit. C'est aussi le sens que Théodoret donne à la proposition de saint Cyrille pour le reprendre, entraîné qu'il était par la haine qu'il avait pour cet illustre docteur. Mais saint Cyrille se disculpe de tous les soupçons d'apollinarisme, tant sur ce point que sur les autres, dans sa seconde lettre, adressée à Successus, et qui se lit tom. V, p. 11, édit. Paris, 1638.

(3) Epît. I, Jean, IV, 13.

(4) Voy. Le Quien, diss. cit., § 4.

» n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais bien l'Esprit qui » est de Dieu, » il ajoute : « Ce qui fait qu'il le réunit toujours » (l'Apôtre) au Père et au Fils, et qu'il ne l'a jamais uni à la » créature. Il ne le reconnaît point pour une partie de la créa- » ture, il ne l'appelle pas la première créature, comme le » disent en blasphémant et Arius, et Eunomius, et Macé- » donius. »

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire du Fils, employant la particule *per*, par, pour la particule *a*, du, *C.* dans un autre sens, *N.* Et les Pères du concile de Florence, pour couper court à toutes ces subtilités, déclarèrent que ce que les saints Pères et les docteurs disent, que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, le sens est celui-ci : c'est que, d'après les Grecs, le Fils est la cause, et, selon les Latins, il est le principe de la substance du Saint-Esprit, de même que le Père (1). En effet, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille, saint Epiphane emploient tantôt ces mots *du Fils,* ou *par le Fils* (2); on sait aussi que ces expressions sont indifféremment employées dans les Ecritures; enfin, l'église orientale russe s'est expliquée sur ce point en 1752, comme le rapporte Frantz (3).

Rép. 6. *N.* Puisque les critiques classent aujourd'hui le premier opuscule parmi les œuvres douteuses, et le second parmi les œuvres apocryphes du saint docteur (4).

(1) Labbe, Collect. concil., tom. XIII, col. 1166.

(2) Voy. Pétau, de la Trinité, liv. VIII, 17, §§ 2 et suiv.; il y démontre longuement, par des exemples nombreux tirés soit de l'Ecriture, soit des Pères grecs, que l'on prend indifféremment les particules *per* ou *ex,* et par conséquent que c'est absolument la même chose de dire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, ou qu'il procède du Fils.

(3) V.-P.-Ignace Frantz, S. J., prof. à l'univ. de Prague, Diss. sur la manière dont les Grecs et les Latins confessent que le Saint-Esprit procède, et qui se trouve dans le Trésor théologique de Zaccaria, tom. III. Voici ce que dit cet auteur, vers la fin du § 3 : « La confession solennelle de l'église orientale » pour l'église russe, que les Grecs appellent leur sœur, a été publiée tout » récemment en l'an 1751, p. 81; voici ce qu'elle contient : L'Ecriture nous » enseignant (Jean, I, 10) : Il fut dans le monde, et le monde fut créé par » lui (le Verbe), c'est-à-dire de lui-même. » Nous voyons ici que les Grecs emploient tantôt le mot *par* ou *de* pour exprimer la même chose.

(4) Voy. le Bénéd. qui a édité les Œuvres de saint Athanase, tom. II, ou vol. III, Avertissement sur la réfutation de l'hypocrisie, etc., n. 3. Il y prouve, soit par la matière elle-même, soit par la variété du style, soit par la manière de procéder de l'auteur de cet opuscule, qui combat par des arguties et des sophismes la doctrine orthodoxe, et enfin par les anciens manuscrits, que saint Athanase n'en est point l'auteur. Voy aussi, ibid., l'autre Avertissement mis en tête de l'autre opuscule attribué à saint Athanase, et qui a pour titre

Rép. 7. *D.* Par ces mots du Fils, saint Jean Damascène exclut du Fils la principale cause des processions divines, que les Grecs appellent *cause procatarctice*, *C.* la procession elle-même, *N.* Le saint docteur ne veut, en effet, qu'une chose dans les paroles citées, c'est que le Fils ne soit pas le principe sans origine, mais bien qu'il soit le principe du Saint-Esprit avec origine, parce que le Père seul est ce principe sans origine, puisque le Fils tient tout ce qu'il a du Père; aussi saint Damascène ajoute-t-il aussitôt : « Le Père seul est le » principe. » C'est dans ce sens que les docteurs grecs interprètent ce passage, tels que Manuel Caleeas, c. 39; Démétrius, de la Procession du Saint-Esprit, c. 11; Bessarion, dans les Disc. dogmat., c. 6. Il est évident que saint Damascène n'a pas voulu exclure, par les paroles citées, la procession du Saint-Esprit du Fils, comme on le voit par plusieurs endroits, où il dit expressément que le Saint-Esprit est produit ou qu'il procède du Père par le Fils, tel que dans le chapitre des Noms divins; il y est dit que « le Père produit par le Fils l'Esprit » manifestant; » et encore, « l'*Esprit du Fils*, non pas comme » procédant de lui-même, mais comme procédant du Père par » lui-même; » et à la fin de la lettre à Jordan, il énonce expressément, dans les termes suivants, l'éternelle procession du Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit vient du Père, c'est-à-dire » il procède par le Fils, non pas toutefois par mode de filia- » tion (1); » et ailleurs (2).

Autres questions, où il dit que personne ne saurait penser que saint Athanase puisse être le père de semblables niaiseries. Il pense que l'auteur de ces questions est postérieur aux luttes des églises grecque et latine. Et il est assez évident qu'il en est ainsi, d'après les quest. 11 et 12.

(1) C'est la Lettre sur l'hymne du Trisagion, n. 28.

(2) Comme dans le Dialog. contre les manichéens, etc. Voy. Le Quien, dernière note sur le c. 8 du liv. I, de la Foi orthodoxe; il y démontre 1° que saint Jean Damascène confesse, comme les autres Pères, que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils; 2° que c'est dans le même sens qu'il nie que le Saint-Esprit est du Fils, *a Filio* ou *ex Filio*, que saint Maxime le nie dans sa lettre à Marin, prêtre de Chypre, lorsqu'il lui écrit que quand les Pères latins disent que le Saint-Esprit procède du Fils, ils pensent que le Fils est la cause du Saint-Esprit. Car ils ne reconnurent qu'une cause et du Fils et du Saint-Esprit : le Père; et c'est afin de signifier qu'il procède par lui, et pour exprimer aussi, par ce moyen, qu'ils n'ont qu'une seule et même substance, c'est-à-dire pour exprimer que le Fils n'est pas la cause principale (procatarctice) du Saint-Esprit, et que c'est le Père seul qui l'est. C'était là ce qui faisait que les anciens Pères s'abstenaient d'employer ces expressions, pour ne pas dire avec les ariens que le Saint-Esprit était une production du Fils, en vertu d'une action distincte de celle du Père. 3° Il prouve aussi que, soit d'après

Rép. 8. Quant à saint Jean Damascène, je ferai observer que l'exception des Grecs porte à faux, comme on le voit par ce qui a été dit précédemment.

Pour ce qui est du symbole de Théodore de Mopsueste, présenté au concile de Chalcédoine par le prêtre Charisius, et des écritures de Théodoret contre saint Cyrille, ils furent réellement rejetés; le symbole de Théodore, par le concile d'Ephèse (1); quant aux écrits de Théodoret, il en rejeta, il en proscrivit lui-même une partie lorsqu'il eut reçu les lettres synodales de saint Cyrille, comme le fait observer le cardinal Norisius (2), et le reste enfin fut proscrit par le cinquième concile œcuménique (3).

Photius ne fut pas condamné par les pontifes de Rome, non plus que par le huitième concile, bien qu'il eût nié que le Saint-Esprit procède du Fils, parce que le huitième concile avait pour but de renverser son schisme, et que ce fut là l'objet principal dont s'occupèrent les pontifes romains, sans toutefois approuver ses erreurs.

Rép. 9. *N. A.* 1. Car l'église latine, ou plutôt l'Eglise catholique, n'a pas pu s'écarter d'un iota sur les points de foi, sans que Jésus-Chrit manquât à sa parole. 2. J'ajouterai que l'église latine n'a pas pu tomber dans l'erreur sans entraîner l'église d'Orient dans sa chute, puisqu'elle fut toujours en communion avec elle jusqu'à Photius; mais il est démontré que l'église latine professa toujours que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, comme l'établissent les documents que nous avons cités. 3. L'église latine n'a pas pu renoncer à l'ancienne foi, sans que l'église grecque ne se rendît coupable de la même

saint Damascène, soit d'après les autres anciens Pères, le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, de sorte que le Fils n'est pas étranger à cette action naturelle par laquelle le Père produit le Saint-Esprit, que l'on considère tant qu'on le voudra le Père comme la source seule, l'œil, le principe et l'origine du Saint-Esprit; bien plus, le Fils, par rang d'origine, reçoit plutôt du Père la nature divine que le Saint-Esprit, et le Fils conserve cette fécondité qui commence dans le Père, comme l'a élégamment exprimé saint Grégoire de Nazianze dans les remarquables paroles qui suivent : « L'unité par principe a » passé à l'état de dyade ou de nombre deux, et elle s'est complétée dans la » triade ou Trinité ; » ou, comme le dit saint Grégoire de Nysse, « l'unité » de substance et l'unité parfaite de volonté part du Père, et du Fils passe » dans le Saint-Esprit, qui en est le complément. »

(1) Voy. les Actes de ce concile, Labbe, tom. III, col. 690.

(2) Diss. sur le synode, V, c. 11, tom. I, édit. de Vérone, 1729, col. 793.

(3) Act. VIII, can. XIII, Labbe, tom. V, col. 578.

prévarication, puisqu'elle a solennellement professé cette doctrine dans les deux conciles œcuméniques et de Lyon et de Florence. 4. Les Pères grecs ne diffèrent des Pères latins que dans leur manière de parler; encore n'en diffèrent-ils pas toujours, car ce que les Latins exprimaient par le mot *du Fils, a Filio*, les Grecs l'exprimaient par le mot *par le Fils, per;* mais quoiqu'ils ne se servissent pas des mêmes expressions, ils étaient d'accord sur la chose. J'ai dit encore *pas toujours*, parce que parfois les Grecs employèrent les mots *qui procède du Fils,* et les Latins se servirent aussi parfois du mot *par le Fils* (1). 5. Les Grecs sont dans l'impossibilité, pour établir leur sentiment, de citer un seul Père grec qui nie expressément que le Saint-Esprit procède du Fils, si ce n'est toutefois saint Damascène, qui vécut au IX[e] siècle, seulement encore avons-nous fait voir dans quel sens il le nie dans ce passage, soit d'après le contexte lui-même, soit d'après les passages parallèles de ses autres ouvrages, où il enseigne formellement, comme tous les autres Pères, que le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils.* 6. Il s'ensuit, par conséquent, que ces mots *par le Fils* sont un sujet d'hallucination pour les Grecs lorsqu'ils combattent les Latins sur ce point, et que cette erreur a toujours été conservée à l'état latent, si je puis ainsi m'exprimer, par quelques–uns d'entre eux, et qu'elle eut cours anciennement parmi quelques factieux; parce que, bien que les sectes s'éteignent et qu'elles passent, elles persévèrent néanmoins toujours dans certains esprits plus tenaces et plus opiniâtres, jusqu'à ce qu'elles se fassent jour lorsque l'occasion s'en présente, comme le prouvent, ainsi que nous l'avons vu,

(1) Tels sont saint Epiphane et saint Cyrille d'Alexandrie, qui disent clairement, en plusieurs endroits de leurs écrits, que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils. Celui-ci, dans son livre intitulé l'Ancre, dont nous avons cité plus haut un passage tiré du n. 67, où il dit que le Saint-Esprit procède soit du Père, soit du Christ, ou encore, n. 71, où il dit qu'il procède des deux, savoir, du Père et du Fils; il le répète deux fois dans la même page; ou encore Hérésie LXIX, n. 2 et 4, etc.; quant au second, il le dit soit dans son Dialog. VII, sur la Trinité, où il affirme positivement que le Saint-Esprit vient *du Fils lui-même;* soit c. 34, du Trésor, où il donne comme certain que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils. Il faut leur joindre Didyme, dont nous avons aussi cité les paroles. Ajoutez-y aussi saint Grégoire de Nysse, qui, dans sa III homélie sur l'oraison dominicale, dit : « On dit que le Saint-» Esprit vient et du Père et du Fils, etc. » Il y en a au contraire un certain nombre parmi les Latins qui disent que le Saint-Esprit procède par le Fils. Tel que Tertullien, Cont. Praxeas, c. 4 : « Je ne pense pas, dit-il, que le » Saint-Esprit vienne d'ailleurs que du Père par le Fils. »

les récriminations soit des monothélites, soit des iconoclastes, soit enfin de Photius et de ses assècles, sur ce point, contre l'église latine; et c'est là ce qui nous apprend comment cette doctrine s'est peu à peu glissée dans l'église grecque (1). Lorsque les Grecs pieux et instruits, qui cherchaient de cœur la vérité, s'en aperçurent, ils n'hésitèrent pas un instant à renoncer à l'erreur pour se rallier à l'unité de l'Eglise catholique (2).

III. *Obj.* Si l'on admet que le Saint-Esprit procède du Père seul, il s'ensuit une foule d'absurdités : 1. C'est qu'il découle d'une double spiration. 2. C'est qu'on peut l'appeler le petit-fils du Père. 3. C'est qu'il est moins rapproché du Père que le Fils. 4. C'est que celui-ci a été engendré avant que celui-là ne fût *spiré*. 5. C'est que le Fils serait un principe superflu du Saint-Esprit, puisque le Père, par lui-même, en serait suffisamment le principe. Donc :

Rép. 1, généralement. Comme le fait révélé est constant, vainement on nous objecterait les fausses inventions de la raison. Aussi, pour ne pas paraître appuyer un dogme de foi sur une raison théologique que tous n'admettent pas, est-ce avec intention que nous ne rapportons pas celle que l'on tire de ce que, si le Saint-Esprit ne procédait pas aussi du Fils, il en serait réellement distinct, puisque, d'après le principe généra-

(1) Nous ferons observer ici, en passant, que la rivalité des Grecs contre les Latins vient de ce que leur ville était la capitale de l'empire, comme on en voit plusieurs exemples dans l'antiquité. Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, qu'ils n'aient pas cessé de renouer avec amertume les causes de ces dissensions.

(2) Les plus célèbres d'entre eux sont Jean Veccus ou Beccus, Gennade, Bessarion, Cydonius Démétrius, Nicéph. Blemmyda et un grand nombre d'autres, dont les écrits contre les erreurs des Grecs se trouvent en partie dans la Grèce orthodoxe de Léon Allatius, 2 vol. in-4°, Rome, 1652 et 1659, et en partie dans Pierre Arcudius, 1 vol. in-4°, Rome, 1630, ouv. intit. les Opuscules théologiques d'or. Au premier rang des plus illustres d'entre eux brille Manuel Calecas, de l'ord. des prêch., dont les quatre livres contre les erreurs des Grecs ont été traduits du grec en latin par le camaldule Ambroise; Pierre Stewart en a donné, après plusieurs autres éditions, une édition tirée des textes de la bibliothèque de Bavière, et il y a ajouté des notes, 1 vol. in-4°, Ingolstadt, 1608. Léon Allatius a écrit aussi lui-même trois livres sur les Dissensions continuelles de l'église d'Orient et de l'église d'Occident, 1 vol. in-4°, Cologne, 1648. Mais celui qui mérite surtout des éloges, c'est Nicéph. Comnène Papadopoli de Crète, qui publia à Pettau, en 1699, où il était chargé d'interpréter les saints canons, ses Notes mystagogiques sur le droit canon; il y combat vigoureusement les schismatiques. Voy. Rép. V, sect. 3, §§ 9 et suiv.; il y réunit tout ce qui tient à la question présente, et il réduit en poudre les subtilités des Grecs.

lement admis dans les écoles, tout cela est un, qui ne renferme pas d'opposition de relation, bien que cette raison soit très-solide, et que non-seulement saint Anselme et saint Thomas, mais même quelques Pères grecs s'en soient servis (1). On doit beaucoup moins s'arrêter encore aux instances des Grecs, qui ont été réfutées en grande partie par les Pères eux-mêmes. Nous ne les laisserons pourtant pas sans réponse.

Rép. 2. A chaque objection en particulier. 1. *N*. Car, comme il n'y a pas d'opposition réelle entre la spiration du Père et du Fils, leur *spiration* n'en forme qu'une seule. Le Saint-Esprit n'a donc qu'un seul et unique principe, comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une seule cause de toutes les créatures, en raison de leur seule et unique toute-puissance (2).

Rép. 2, 3, 4. *N*. pareillement. Car, ainsi que l'observe saint Thomas (3), comme la génération du Fils est coéternelle à celui qui engendre, de même la procession du Saint-Esprit est coéternelle à son principe ; aussi le Fils n'a-t-il pas été engendré avant que le Saint-Esprit ne procédât, mais ils sont éternels l'un et l'autre. Par conséquent, nous nions que l'on puisse appeler le Saint-Esprit le petit-fils du Père, soit parce que le petit-fils est le fils du Fils, et que le Saint-Esprit n'est pas le fils du Fils ou du Verbe, soit parce que le petit-fils ne procède pas immédiatement du grand-père, comme le Saint-Esprit procède du Père (4) ; il n'est en effet le troisième que par rang d'ordre, et cet ordre ne fait rien ni à la chose ni au temps (5).

Rép. 5. *N*. *Enfin la conséquence et la supposition*. Comme, en effet, ce raisonnement : « Le Père est une cause suffisante

(1) Voy. Pétau, liv. VII, de la Trinité, c. 3, § 4; voy. aussi, c. 9, §§ 2 et suiv. Cependant les scottistes n'admettent pas cette raison; ils prétendent que le Saint-Esprit est distinct du Fils, quand il ne procéderait pas de lui, parce que le Fils procède de l'intellect, et que le Saint-Esprit procède de la volonté. Mais je ne vois pas que cette preuve vaille mieux.

(2) Voy. Pétau, ibid., c. 15, §§ 12 et suiv., où il démontre que le Saint-Esprit ne procède pas moins de la substance du Fils, et, par ce moyen, il réduit à néant les arguties des Grecs.

(3) Part. I, quest. 36, art. 3, à la 3.

(4) Pétau, ibid., c. 11 ; il y démontre dans quel sens certains Pères appellent médiate la procession du Saint-Esprit, ce que d'autres semblent nier, bien que l'on puisse dire que le Saint-Esprit procède du Père de l'une et l'autre manière.

(5) Nous avons vu plus haut que les macédoniens avaient fait cette objection, et les Grecs modernes ne craignent pas de la réitérer et de la faire leur.

» de la création, donc le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas la » cause de la création, » n'est d'aucune valeur; mais qu'il vaut mieux dire : « Le Père est créateur, donc le Fils et le » Saint-Esprit, qui sont tout-puissants comme lui, le sont » aussi; » de même ce raisonnement est vicieux : « Le Père » est le principe suffisant du Saint-Esprit, donc le Fils n'est » pas le principe du Saint-Esprit; » il vaut mieux en conclure, au contraire : « Le Saint-Esprit procède aussi du Fils, qui » jouit en commun de tout avec le Père, sauf de la pater- » nité (1). »

PROPOSITION II.

C'est à tort que les Grecs accusent l'église latine d'avoir altéré le symbole par l'addition de la particule Filioque.

Ainsi on déclara de prime-abord, au concile de Florence, du consentement des Grecs, « que l'explication de ces paroles, *et » du Fils,* avaient été licitement et pour une raison suffisante » ajoutées au symbole, car il y avait alors un besoin urgent de » faire connaître la vérité (2). » Déjà auparavant, au concile de Lyon, tenu en 1274, les Grecs et les Latins avaient publiquement professé, pendant le saint sacrifice de la messe, la concorde des deux églises, en chantant le symbole avec cette déclaration : *Qui procède et du Père et du Fils.*

Après ces préliminaires, voici comment nous établissons notre proposition : Si on pouvait faire un crime à l'église la-

(1) Outre les auteurs grecs que nous avons énumérés, on peut consulter, sur cette grave controverse, entre autres saint Anselme, Monologe, c. 50 et suiv., édit. des Bénéd.; saint Thomas, Contre les Gentils, liv. IV, c. 24 et suiv.; la *Somme,* quest. cit. plus haut. Bellarmin, du Christ, liv. II, c. 20 et suiv.; Pétau, liv. VII, Trinité; Le Quien, diss. 1 sur les Œuv. de saint Damascène; Noël Alexandre, diss. 18 sur le IX[e] et le X[e] siècle, Contre Photius et les autres Grecs schismatiques; Bernard de Rubéis, de l'ord. prêch., Dissertation historique et dogmatique sur la procession du Saint-Esprit, etc.; dans l'ouvrage intitulé Vie de saint Georges ou Grégoire de Chypre, 1 vol. in-4°, Venise, 1753; les autres dissertations se trouvent dans le *Trésor théologique* de Zaccaria, tom. III; mais il faut surtout voir les Actes du concile de Florence, Labbe, tom. XIII, où tout ce qui tient à cette question est discuté à fond, au point que les Grecs, reconnaissant la vérité, souscrivirent à la définition de foi qui y fut portée, ibid., col. 117. Voy. aussi l'admirable livre de saint Anselme sur *la Procession du Saint-Esprit.* Consultez aussi Galan, clerc régulier, Conciliation de l'église d'Arménie avec l'Eglise romaine, Rome, 1658, tom. I, part. 2, quest. 9, du Christ, Fils de Dieu, produisant le Saint-Esprit avec le Père; il y établit longuement cette vérité, par l'Ecriture et les Pères grecs et latins, contre les Arméniens dissidents.

(2) Session XXV, Labbe, col. 515.

tine d'avoir inséré la particule *Filioque* dans le symbole, ce serait en vertu du décret du concile d'Ephèse qui le défend; or, cette raison est nulle; donc.

Les Grecs admettent à l'unanimité la majeure de notre argument; ils savent que les églises, soit d'Orient, soit d'Occident, étaient dans l'usage, jusqu'au concile d'Ephèse, lorsqu'il s'élevait quelques hérésies nouvelles, d'ajouter au symbole quelques paroles, afin d'exprimer plus nettement la vérité, comme nous l'apprennent des monuments historiques d'une authenticité parfaite (1). Ce qui prouve encore notre assertion, c'est que la seule raison que les Grecs aient à faire valoir contre les Latins, c'est le décret du concile d'Ephèse.

Pour prouver notre mineure, nous citerons et le motif et les paroles mêmes du décret en question. Le motif pour lequel on publia ce décret, ce fut le symbole interpolé par les nestoriens,

(1) Toutes les églises, et d'Orient et d'Occident, admirent, pendant les trois premiers siècles, le symbole des apôtres sous une formule et moins longue et moins compliquée qu'elle ne l'est aujourd'hui, quoique les termes en fussent presque les mêmes. Voici quelle elle était : « Je crois en Dieu le Pere » tout-puissant, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, qui est » né du Saint-Esprit et de la bienheureuse vierge Marie, qui a été crucifié » sous Ponce-Pilate et a été enseveli, est ressuscité le troisième jour, est » monté au ciel, est assis à la droite de Dieu, d'où il viendra juger les vivants » et les morts; et au Saint-Esprit, la sainte Eglise, la rémission des péchés, » la résurrection de la chair. » L'Eglise romaine a conservé ce symbole pendant plusieurs siècles dans toute sa simplicité ou sans explication aucune. L'église de Ravenne, comme nous l'atteste saint Pierre Chrysologue, Homélies sur le symbole des apôtres, ajoutait : *La vie éternelle*. L'église de Turin, ainsi que l'atteste saint Maxime, Homélies sur le symbole, n'admettait pas ces dernières paroles. L'église d'Aquilée, au témoignage de Ruffin, Exposition du symbole, parmi les Œuvres de saint Cyprien, ajoutait au premier article : *Invisible et impassible*; et ensuite : *Il est descendu aux enfers*; à la fin : *La résurrection de cette chair*. Saint Augustin nous apprend que, dans l'église d'Afrique, on y avait ajouté cinq mots, serm. CCXII et suiv.; et nous voyons que dans l'église d'Espagne, d'après Ethérius, évêque d'Osma, liv. I, *Contre Elipand*, archevêque de Tolède, année 785, on ajoutait au second article : *Dieu*, au quatrième : *Qui a souffert*; c'est ainsi qu'après on trouve les mots : *Qui est descendu aux enfers, il est ressuscité vivant, à la droite de Dieu le Père tout-puissant, l'Eglise catholique, la rémission de tous les péchés et la vie éternelle.*

On trouve, dans les symboles des églises d'Orient, la même variation d'expressions. Le symbole commun ne différait du symbole commun reçu en Occident, et que nous avons cité plus haut, que par les deux mots suivants : *Je crois en un seul Dieu et en un seul Seigneur*, etc. Au reste, les formules des églises d'Alexandrie et de Jérusalem contiennent plusieurs additions; on peut voir la première dans Socrate, Hist. eccles., liv. I, c. 22, et dans Sozom., liv. II, c. 27; on peut voir la seconde dans Touttée, édit. des Œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, après la V[e] catéchèse; et cette variété ne fut jamais un obstacle à la paix des églises. Voy. de Rubéis, ouv. cit., diss. II, c. 1.

que le prêtre Charisius présenta au concile d'Ephèse, et par lequel plusieurs imprudents avaient été induits en erreur. Après qu'on en eut entendu la lecture, le concile d'Ephèse, pour ne pas laisser à l'avenir un seul moyen de surprise, émit un décret conçu en ces termes : « Le saint concile déclare qu'il » n'est permis à personne de professer une autre croyance, » d'écrire, de composer une autre foi ou symbole que celui qui » fut composé par les saints Pères réunis au concile de Nicée, et » avec l'inspiration du Saint-Esprit. Quant à ceux qui oseront » composer une autre règle de foi, la publier, la présenter à » ceux qui voudront se convertir à la vérité, soit païens, soit » Juifs, soit de quelque hérésie que ce soit, s'ils sont évêques » ou clercs, nous les déclarons déchus de l'épiscopat ou de la » cléricature, et s'ils sont laïques, nous les frappons d'ana» thème (1). »

Ou le concile a entendu, comme plusieurs le prétendent, par ces mots, *une autre foi,* une foi *contraire ;* ou il a entendu une foi *différente* de la foi que nous transmet le symbole de Nicée, et dès-lors il est évident qu'il n'a pas prohibé cette addition, qui ne fait qu'exprimer plus clairement la même foi, contenue dans ce même symbole de Nicée, tel qu'est certainement le point sur lequel les Grecs entament une discussion; ou par ce mot, *une autre foi,* les Pères d'Ephèse entendirent toute addition succincte à faire au symbole, et, dans ce cas, il est de fait qu'il n'atteint pas les additions particulières, privées et individuelles, car autrement les Orientaux et les Grecs eussent été les premiers à violer ce décret.

En effet, 1. le concile de Chalcédoine, tenu après celui d'Ephèse, bien qu'il ait renouvelé la sanction portée par ce même concile, à cause de ceux qui attaquaient le Saint-Esprit, recommande les additions faites par les cent cinquante Pères de Constantinople, et il reçoit le symbole augmenté par ces mêmes Pères, et il le fait passer dans l'usage commun de l'Eglise (2).

(1) Act. VI, Labbe, tom. III, col. 689.

(2) Les eutychiens, en effet, sous prétexte de s'attacher à la formule ou au symbole de Nicée, rejetaient les additions qui y avaient été faites par le concile de Constantinople I, et ils le faisaient pour mieux voiler leurs erreurs. Aussi les Pères du synode de Chalcédoine, tenu en 451, après le concile d'Ephèse, voulant mettre un terme à toutes les machinations des hérétiques contre la vérité, comme ils le disent eux-mêmes, ibid., sess. V, portèrent ce décret : « Nous voulons, avant tout, que la foi des trois cent dix-huit Pères

2. Les églises d'Orient, non-seulement reçurent le symbole de Constantinople, appelé *symbole de Nicée,* mais elles l'insérèrent même dans la formule de foi.

3. Nonobstant le décret d'Ephèse, plusieurs églises, telles que celles d'Antioche, de Jérusalem, de Philadelphie, admirent des formules particulières de foi qui différaient et de celle de Nicée, et de celle de Constantinople, sans que pourtant elles aient été accusées d'avoir violé les lois de l'Eglise, ni par l'église d'Orient, ni par celle d'Occident, qui conservèrent le symbole des apôtres dans toute sa simplicité, pour instruire les catéchumènes et pour les cérémonies du baptême, et qui n'insérèrent pas le symbole dans la liturgie.

4. Nonobstant ce même décret, les églises d'Orient crurent qu'il leur était permis, lorsque s'élevaient de nouvelles hérésies, surtout celles des monothélites et des iconoclastes, de développer les formules de Nicée et de Constantinople, pour mieux faire connaître la vraie foi; c'est ce que nous apprennent surtout les sixième et septième conciles généraux, et, qui plus est, l'évêque de Constantinople, Taraise, transmit aux patriarches une formule de foi avec cette addition : « Et au » Saint-Esprit, Seigneur qui vivifie, qui procède du Père *par* » *le Fils* (1). »

5. Les Grecs, dans l'ordination des évêques, font trois pro-

» réunis à Nicée demeure intacte et dans toute son intégrité, et nous con» firmons ce que les cent cinquante Pères réunis dans la ville impériale » (Constantinople) ont enseigné relativement à la substance du Saint-Esprit, » qui ne l'ont fait que parce qu'on l'avait attaquée. » Voy. Labbe, tom. IV, col. 565; le décret tout entier mérite d'être lu. Et dès-lors le symbole de Constantinople, qui n'avait pas été généralement admis jusque-là, surtout dans la liturgie, le fut communément dans l'église d'Orient. Cette conduite des Pères de Chalcédoine fournit à l'église d'Occident un argument invincible pour défendre la déclaration insérée dans ce même symbole par ce mot *Filioque.* J'ai dit que le symbole de Constantinople fut communément admis dans toutes les églises d'Orient, car les églises d'Occident, surtout celle de Rome, conservèrent encore pendant plusieurs siècles le symbole des apôtres dans toute sa simplicité. Mais que le concile d'Ephèse ait entendu par le symbole de Nicée ce symbole abrégé et sans les additions du symbole de Constantinople, c'est ce qu'on voit d'après la lecture qui fut faite de ce même symbole de Nicée dans le même concile, comme plus tard on lut au concile de Chalcédoine le symbole de Constantinople. Ibid.

(1) Ce qui revient à dire, ainsi que le prouve ce que nous avons dit : Procéder du Père et du Fils. Voy. act. IV et act. X, Concile de Constantinople III, Labbe, tom. VI, col. 681 et suiv., et col. 841 et suiv., comme aussi act. III, Conc. de Nicée II, ibid., tom. VII, col. 163. Nous en avons cité les paroles dans les preuves. Hardouin les reproduit exactement de la même manière dans sa Collection, qui est la plus exacte de toutes, tom. IV, col. 132.

fessions de foi, comme il y a trois symboles; ou plutôt ils récitent le symbole de Constantinople avec ses diverses additions.

Donc, si les Orientaux et les Grecs purent ajouter ces explications au symbole de Nicée sans consulter le siége apostolique, les faire passer dans l'usage, composer diverses professions de foi en rapport avec celle de Nicée, pour de justes causes, malgré le décret d'Ephèse, il est évident qu'ils entendirent eux-mêmes le décret d'Ephèse, ou d'additions contraires au symbole de Nicée, ou qu'ils ne le regardèrent que comme une sanction disciplinaire de laquelle il était permis de s'écarter pour des raisons graves, sinon aux particuliers, du moins aux églises auxquelles s'en faisait sentir le besoin. C'est donc en vain que l'on fait un crime à l'église latine d'avoir admis cette explication du symbole de Constantinople, puisqu'elle ne fait ici qu'user, et pour la même cause, de la liberté dont usa en pareille circonstance l'église grecque, à bien plus forte raison ne peut-on pas accuser l'Eglise romaine, qui, en sa qualité de mère et de maîtresse de toutes les autres églises, jouit sur elles toutes d'un suprême pouvoir.

Tout le monde sait ensuite qu'au VI[e] siècle les églises d'Espagne, lorsque les Goths se convertirent à la foi catholique et qu'ils renoncèrent aux erreurs des ariens, des macédoniens et des eunomiens, qu'ils avaient apportées avec eux, et d'après lesquelles ils disaient « que le Fils était moins grand que le » Père, et que le Saint-Esprit était moins grand que le Fils, » ils professaient que le Saint-Esprit était l'œuvre du Fils, » ils niaient en outre « que le Saint-Esprit procédât du Père, » arrêtèrent qu'à l'exemple des Grecs on chanterait le symbole à la messe, avec la particule *Filioque,* « qui rend un témoignage » manifeste à la vraie foi (1). » Les Grecs n'attaquèrent ni ne se

(1) Ce III[e] concile de Tolède fut tenu en 589, sous le roi Reccarède; dans son III[e] canon, il frappe d'anathème quiconque ne croit pas ou ne croira pas que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, et qui ne dira pas qu'il est coéternel, qu'il est égal au Père et au Fils. Ceci prouve que les Goths, avant leur conversion, croyaient que le Saint-Esprit ne procède que *du Père seul.* Aussi le même concile déclare-t-il, c. 11 : « Par respect pour la très-sainte » foi et afin de fortifier les esprits des hommes faibles, de l'avis de notre » très-pieux et très-glorieux souverain, le roi Reccarède, le concile déclare- » t-il qu'on récitera, dans toutes les églises d'Espagne et de Galice, le sym- » bole de Constantinople, c'est-à-dire des cent cinquante évêques, comme » cela se pratique dans les églises d'Orient, et cela, avant l'oraison domini- » cale, car il est l'expression exacte de notre foi, etc. » Voy. Labbe, tom. V, col. 1000 et 1009. Les conciles subséquents d'Espagne retinrent et propagèrent cette addition

séparèrent pourtant pas des églises d'Espagne pour cela, et ne les accusèrent pas d'avoir violé ce décret. On sait aussi que les églises des Gaules, au VIIIe siècle, à l'occasion des iconoclastes, qui accusaient les Latins d'hérésie parce qu'ils professaient que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils, se déterminèrent à adopter cette addition avec le rite liturgique des Espagnes, et qu'insensiblement ensuite les églises d'Allemagne et d'Italie en firent autant (1), sans que les catholiques grecs les aient accusées pendant cette longue suite de siècles. Pourquoi donc Michel Cérulaire en prend-il occasion de se séparer de l'Eglise romaine, parce qu'elle n'a admis que depuis peu d'années le symbole avec les additions, et qu'elle le chante à la messe afin de se conformer aux usages des autres églises d'Occident (2)? L'Eglise de Rome était-elle donc la seule à laquelle ne fut pas permis ce que pouvaient et les églises d'Orient et celles d'Occident? L'Eglise romaine sera-t-elle seule coupable d'avoir violé le décret, parce qu'elle a admis cette particule sans consulter les Grecs; et les églises d'Orient seront-elles innocentes de ce crime, elles qui ont admis tant d'additions sans consulter l'Eglise romaine?

On doit donc conclure de là que l'on ne peut opposer le décret du concile d'Ephèse à l'église latine, ou lui faire un crime de l'addition explicative qu'elle a faite au symbole de Nicée, soit parce qu'il est bien plus probable, d'après ce que nous avons dit, que ce décret ne porte que sur les seules professions de foi contraires ou différentes de celle de Nicée, soit parce que s'il porte aussi sur les explications conformes à la profession de Nicée, il n'atteint que les explications individuelles et privées, ou les personnes prises individuellement, et non les églises elles-mêmes, surtout si une cause grave le demande, comme on peut le voir par l'enchaînement nécessaire des faits et par la manière même d'agir des Grecs; mais aujourd'hui, à bien plus forte raison, ne peut-on pas en faire un crime à l'église latine, puisque deux conciles œcuméniques l'ont admise et approuvée, et qu'ils jouissent du même pouvoir que celui d'Ephèse.

(1) Voy. de Rubéis, diss. cit., c. 4, §§ 2 et suiv.

(2) Il est certain que Léon III ne toléra qu'avec peine l'addition faite au symbole, et qu'il indiqua même aux légats français le moyen de la faire disparaître du symbole; mais il n'aboutit à rien. On peut voir les actes de cette conférence dans Baronius, année 809, n. 54 et suiv. L'Eglise romaine fut toujours très-attachée à l'antiquité, et plusieurs veulent que le symbole qui contient cette addition n'ait été adopté que sous Benoît VIII, vers l'an 1014, ainsi que nous l'avons observé au commencement de ce chapitre.

Ou, ce qui revient au même, c'est à tort que les Grecs accusent l'église latine d'avoir altéré le symbole par l'addition de la particule *Filioque.*

Objections.

Obj. 1. Le décret d'Ephèse fut un décret général, porté par toute l'Eglise réunie en concile général; ce fut un décret commun à toute l'Eglise : donc, l'Eglise universelle seule pouvait l'abroger ou le changer. 2. C'est en vain, par conséquent, que l'on met en avant l'exemple du concile de Chalcédoine ou de tout autre concile général; car, par le fait même qu'ils étaient œcuméniques, ils pouvaient soit interpréter, soit déroger au décret d'Ephèse. 3. On nous opposerait vainement aussi les autres formules, puisqu'elles n'étaient pas des professions de foi communes à l'Eglise universelle, mais bien des professions de foi particulières. 4. On voit par là pourquoi l'église grecque toléra les additions faites par les églises soit d'Espagne, soit des Gaules, soit d'Allemagne, tandis qu'elle a réclamé contre l'église latine comme violant un décret, lorsque le pontife de Rome les rendait communs dans l'église d'Occident.

Rép. 1. *D.* Qui aurait pour objet des formules de foi contraires ou opposées à la foi de Nicée, *C.* des formules qui n'auraient pour but que d'éclaircir la foi de ce même symbole de Nicée, *N. ou je distingue encore.* Qui n'atteindrait que des individus privés, *C.* l'Eglise où les églises agissent parce qu'elles ont de justes raisons. *N.* On voit, par les preuves que nous avons données précédemment, quelle est la réponse à faire ici; nous voyons par ces preuves, en effet, que les églises d'Orient et d'Occident ont entendu ce décret dans ce sens seulement. Les conciles œcuméniques que l'on nous a cités admirent assurément et approuvèrent les professions de foi qui avaient été faites par les évêques et que ceux-ci leur présentèrent, ce qu'ils n'eussent certainement pas fait, s'ils avaient interprété le décret d'Ephèse dans le sens strict que lui attribuent les Grecs modernes.

Rép. 2. *N.* Car les conciles qui confirmèrent et renouvelèrent le décret d'Ephèse nous font de plus en plus connaître le sens de cette loi; et s'il n'en était pas ainsi, ces mêmes conciles eussent été les premiers à déroger à ce décret en le confirmant. Si on ajoute à tout cela les déclarations formelles des deux conciles œcuméniques de Lyon II et de Florence, la

question est pleinement vidée, et il ne reste rien de plus à dire aux Grecs.

Rép. 3. *N.* Parce que nous voyons encore par là dans quel sens nos pères entendirent le décret d'Ephèse : car si on voulait entendre ce décret à la lettre, comme on le prétend, les formules particulières faites, et par des individus et par des églises privées, seraient aussi autant de violations de ce même décret; mais comme ces formules furent l'œuvre d'églises particulières, qu'elles devinrent ensuite d'un usage commun, qu'elles furent ensuite présentées aux conciles œcuméniques, qui les sanctionnèrent et les approuvèrent, il est évident que le décret d'Ephèse fut interprété dans un tout autre sens que celui dans lequel l'entendent les Grecs. Ajoutez à cela que si le décret avait été une loi commune à toute l'Eglise dans le sens des Grecs, ou une loi portée, imposée à toute l'Eglise, il eût été bien moins permis aux églises particulières de s'en écarter.

Rép. 4. *N. Conséq.* Le véritable motif de cette déclaration, c'est parce que le pontife de Rome refusa à Michel Cérulaire le titre de *patriarche œcuménique,* qu'il lui demanda sans jamais pouvoir l'obtenir. C'est encore l'anathème que prononcèrent contre lui les légats du pontife, en son nom, et que lui avait attirée son opiniâtreté. Irrité de tout cela, Michel Cérulaire renouvela le schisme, et pour le colorer, entre autres motifs, il imagina cette altération du symbole; mais si on lui avait accordé le titre qu'il demandait avec tant d'instances, ni lui, ni ses concitoyens n'y eussent vu de crime (1).

Inst. 1. Le pontife de Rome, Léon III, reconnut lui-même que cette addition faite au symbole était contraire au décret d'Ephèse; car, au rapport d'Anastase le Bibliothécaire, auteur de sa Vie (n. 410), par amour et pour sauvegarder la foi orthodoxe, il fit faire deux boucliers d'argent, et il fit graver le symbole en lettres grecques sur l'un et en caractères latins sur l'autre (2), sans toutefois y faire mettre l'addition *Filioque;*

(1) Voy. de Rubéis, diss. cit., c. 5. n. 2, et de Feller, Dictionnaire historique, art. Michel Cérulaire.

(2) Edit. Franc. Blanchini. Voy. Baron., ann. 809, n. 68. C'est à tort que Photius concluait de là que Léon III pensait que le Saint-Esprit procédait du Père seul. Cette calomnie trouve sa réfutation dans les paroles mêmes du pontife, qu'il prononça dans la conférence qu'il eut avec les légats du concile d'Aix-la-Chapelle : « Ainsi je pense, disait-il en parlant de la procession du » Saint-Esprit et du Père et du Fils, ainsi je le tiens avec tous les auteurs » et toutes les autorités de l'Ecriture sainte. Si quelqu'un est tenté de penser

il pensait donc que l'intérêt de la foi demandait cette précaution. 2. Et il le fit avec raison, soit parce qu'il savait très-bien que les Pères de Constantinople avaient emprunté les paroles, *qui procède du Père,* aux paroles mêmes du Seigneur (Jean, XV, 26), et que par suite il ne faut rien intercaler à ces paroles du maître (1); soit 3. parce qu'il savait très-bien que le pontife romain ne peut ou du moins ne doit rien ajouter au symbole de l'Eglise universelle, sans avoir préalablement pris conseil des autres patriarches, qui sont comme lui chargés du gouvernement divin de l'Eglise. Donc :

Rép. 1. *D.* C'est-à-dire, Léon III ne voulut pas insérer dans le symbole gravé par ses soins la particule *Filioque,* dans l'intérêt général de la paix de l'Eglise, *C.* parce qu'il croyait qu'il était illicite de le faire. *N.* Si, comme le rapporte Anastase, Léon III voulut faire graver le symbole sur des tables d'argent *par amour et pour sauvegarder la foi orthodoxe,* il prit cette précaution pour qu'il ne fût pas libre à quiconque le voudrait d'ajouter ou de retrancher quelque chose du symbole; pour que, par ces additions ou ces retranchements, il ne s'y glissât ou qu'on n'en retranchât rien qui pût blesser ou corrompre en aucune façon la foi orthodoxe (2).

Rép. 2. *N.* Quant à la première preuve, *N.* aussi. Car les Pères de Constantinople ne se servirent pas des paroles du Seigneur telles qu'elles sont rapportées dans l'Evangile; ils n'en prirent que le sens, et ils y en ajoutèrent d'autres. Voici les paroles de Jésus-Christ, telles qu'elles sont rapportées dans l'Evangile : « Qui procède du Père, » *a* et non pas *ex* (3), pendant que dans le symbole il y a *qui procède, ex,* du Père (4). Or, s'il fut permis aux Pères de Constantinople de mettre d'autres paroles à la place de celles de Jésus-Christ, pourquoi ne serait-il donc pas permis à l'Eglise romaine d'y ajouter un

» et d'enseigner le contraire, je le lui défends (*in hibeo*). Et s'il ne change » pas d'opinion, et s'il ne veut pas embrasser ce sentiment, je repousse qui- » conque penserait le contraire. » Quoi de plus clair? Ce n'était donc que l'esprit de modération, dont était animé ce très-sage pontife, qui l'empêchait de faire insérer dès-lors le *Filioque* dans le symbole.

(1) C'est aussi l'objection que fait Filaret, ouv. cit., p. 33; mais la réponse nous dira tout ce qu'elle renferme d'inepte.

(2) Voy. de Rubéis, pass. cit.

(3) Nous ne citerons point ici le texte grec; nous avons suffisamment fait observer comment il est conçu.

(4) Il est évident, par l'inspection du texte même, que les Pères de Constantinople ont changé le mot *a* en *ex*.

mot d'éclaircissement? D'autant mieux que le septième concile général et toute l'église d'Orient permirent à Tharaise d'interpoler les paroles mêmes du Seigneur des deux paroles suivantes : *per Filium?* Et avant lui, saint Epiphane ne peut-il pas, sans craindre d'altérer le symbole, dire ouvertement en parlant du Saint-Esprit, soit dans son *Panarius* ou Armoire, soit dans son *Ancre :* « Qui procède et du (*ex*) Père et du » Fils (1)? »

Rép. 3. Ou à l'autre preuve. *Rép.* 1. *Je nie la supposition,* savoir, que le pontife de Rome ait reconnu qu'il ne pouvait pas par lui-même, surtout en ce qui touche à la discipline, établir quelques règlements pour l'Eglise universelle, d'autant plus que les conciles œcuméniques eux-mêmes tiennent toute leur puissance, toute leur autorité de la confirmation de ce même pontife de Rome, et dont nous fournit une magnifique preuve le canon XXVIII du concile de Chalcédoine, qui n'eut aucune force pendant des siècles, parce que les pontifes de Rome s'y opposèrent, et dont nous parlerons en son lieu. Mais quand même on l'admettrait, *je réponds,* 2. *D.* Il s'ensuivrait au *maximum* qu'il ne convenait pas que le pontife romain sanctionnât une addition qui concernait l'Eglise universelle sans consulter les patriarches, *Tr.* l'église d'Occident, dont il est le patriarche, *N.* Mais bien que le pontife de Rome, en sa qualité de chef de l'Eglise de Rome, eût pu l'ordonner, il n'a jamais néanmoins contraint l'Eglise à admettre cette explication; il n'a fait que déférer aux vœux des évêques d'Occident en le permettant et en l'adoptant ensuite. Au reste, les conciles de Lyon et de Florence déclarèrent que les Grecs étaient libres d'admettre ou non cette particule, ce qui fut confirmé plus tard par Clément VIII (2). Il faut ajouter en outre que les

(1) Voy. Le Quien, diss. cit., n. 38.

(2) Au concile de Lyon, l'empereur Michel Paléologue demanda que son église récitât toujours le symbole tel qu'elle le récitait avant le schisme et qu'elle l'avait récité jusqu'à ce jour; ce qui lui fut accordé et par le pontife de Rome et par les évêques. Les Grecs dirent aussi, au concile de Florence, sans que personne s'y opposât : « Nous ne recevons nullement l'addition, » mais nous vous l'accordons; vous pouvez en conserver l'usage dans vos » églises. » Mais Clément VIII décréta, dans la bulle XXXIV, § 6, que les Grecs sont tenus de croire que le Saint-Esprit procède du Fils, mais qu'ils ne sont tenus de le proférer extérieurement qu'autant qu'il y aurait scandale à ne pas le faire. Voy. Le Quien, diss. cit., n. 38. On voit donc, d'après cela, que c'est vainement que Marc-Ant. de Dominis dit, liv. VII, de la République chrét., c. 10, qu'il est seulement dangereux, mais qu'il n'est pas hérétique

églises d'Orient ajoutèrent plusieurs choses au symbole de Nicée, au concile de Constantinople I, sans consulter ni l'Eglise de Rome, ni les évêques d'Occident, et qu'ils les introduisirent dans la liturgie et les firent passer en usage, toujours sans consulter et l'église et les évêques d'Occident. Les évêques d'Occident usèrent donc du même droit, surtout le pontife de Rome, lorsqu'ils adoptèrent cette addition, sans en référer aux évêques d'Orient, et qu'ils l'introduisirent dans la liturgie, et qu'ils la firent passer en usage (1).

CHAPITRE VI,

RENFERMANT LES SCHOLIES RELATIVES A CE QUI A ÉTÉ DIT.

Comme il est essentiel, dans une question aussi importante que celle de l'auguste et ineffable mystère de la sainte Trinité, de n'exposer personne à faire fausse route, soit par ignorance ou parce qu'on n'a pas donné des notions assez claires, afin de donner une plus grande lumière à certains points que nous avons développés dans le cours de ce traité, nous tenons pour important d'ajouter ici quelques scholies qui ont surtout pour but d'éclaircir, conformément à la doctrine de l'Eglise catholique et au sentiment commun des docteurs, ce que nous avons dit, et sur les processions, et sur les relations et autres questions de ce genre.

I. *Scholie.* Il faut admettre deux processions et deux origines : la *génération* et la *procession;* et par suite quatre relations : la *paternité,* la *filiation,* la *spiration active* et la *spiration passive.* Il est constant, d'après les Ecritures, qu'il y a deux origines; car il est dit que le Fils est *engendré* par le Père (Ps. II, 7), et que le Saint-Esprit *procède* (saint Jean, XV, 25). Le Père est sans origine, car il est lui-même la source de toutes les origines divines, ou, selon le langage des Grecs, *il est la cause procatarctice,* ainsi que nous l'avons fait observer en son

d'affirmer que cette procession n'existe pas. Mais il ne faut pas s'étonner que cet apostat n'admette pas l'infaillibilité des conciles œcuméniques.

(1) On peut consulter sur cette addition, outre les auteurs cités, Fanç.-Xavier Piacevich, S. J., Controverse ou colloque entre un Latin et un Grec sur l'addition du *Filioque* au symbole; elle se trouve dans le Trésor théologique de Zaccaria, tom. III, comme aussi la savante dissertation de Christian Loup, de l'ord. saint Aug., tom. I, des Conciles généraux, édit. Venise, 1724.

lieu, et nous lui donnons, nous, le nom de *principe souverain;* on dit, par conséquent, que le Père est *non engendré, improduit* et *innascible.*

Mais ces processions doivent se faire par des actions dites immanentes, intimes à Dieu ou demeurant en lui; personne ne doute de cela, et c'est là ce qui distingue, ce qui établit une différence entre les actions *ad extra,* ou extérieures, et celles qui sont toutes les choses créées, et que Dieu a produites extérieurement. Les actions immanentes ne sont pareillement, d'après l'enseignement des théologiens, qu'au nombre de deux, *comprendre* et *vouloir,* en vertu de la perfection souveraine de Dieu, qui fait que Dieu voit par un seul acte tout ce qu'il connaît, comme il embrasse aussi d'un seul acte de sa volonté tout ce qu'il approuve.

La plupart des théologiens concluent de là que le principe prochain des processions, ce n'est ni la divinité considérée en elle-même, ni hypostase ou relation, qui supposent plutôt les processions divines, mais bien plutôt l'intellect et la volonté, en tant qu'elles sont des facultés *qui donnent la connaissance, notionales.* Car les Ecritures appellent çà et là *Fils, Verbe* et *Sagesse* ce qui tient à l'intellect. Quant à l'Esprit-Saint, elles l'appellent le plus souvent *Amour, Charité, Grâce,* toutes choses qui se rapportent à la volonté. Comme, de plus, Fils est le terme adéquat de l'intellect, en tant qu'il l'épuise; comme le Saint-Esprit est aussi le terme adéquat de la volonté, en tant qu'il épuise sa fécondité; aussi en conclut-on justement qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que les deux processions que nous avons indiquées (1).

(1) Tout le monde sait la raison pour laquelle on dit que les personnes divines sont produites (mais le sont-elles immédiatement par la nature, ou seulement médiatement par l'intellect et la volonté) en tant que, par la pensée, elles sont distinctes de l'essence divine; ceci ne touche point au dogme; aussi les opinions sont-elles divisées en ce point dans les écoles, bien qu'il y en ait une qui soit à la fois et plus probable et plus commune. Je fais cette observation pour que les sociniens et les rationalistes qui n'approuvent pas ces opinions n'en prennent pas occasion, comme ils le font parfois, d'en attaquer le dogme, qui demeure dans sa plenitude, quand même on rejetterait les méthodes que suivent les théologiens pour exposer ces productions ou processions. Voy. Suarez, de la Trinité, liv. I, c. 5. Ainsi, il en est un grand nombre qui nient que le Père produise ou engendre le Fils par l'intellect, et qui font tous leurs efforts pour renverser les principes sur lesquels repose cette opinion. Car ceux qui soutiennent cette opinion posent 1° comme un axiôme ce principe : Tout verbe de l'esprit est l'image, la ressemblance exacte de la chose pensée (voy. Petau, liv. VI, c. 2, § 2); or, repondent leurs adversaires, ce principe est faux, car ce que nous percevons par le tact, le

Il y en a qui, avec saint Thomas, part. I, quest. 27, art. 4, tirent la diversité de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit du mode des origines. Car, comme la généra-

goût, etc., sont autant d'affections de l'âme, et cependant elles ne sont pas la reproduction de l'image et de la ressemblance de la chose perçue. Donc :

2° L'autre principe de ces théologiens, c'est que l'âme, en comprenant, se crée à elle-même une idée, qui est sa propre image ; or, répondent leurs adversaires, ce principe est encore plus faux, car l'âme, *mens,* lorsqu'elle réfléchit sur elle-même ou qu'elle pense son âme, *mentem suam,* sans aucun doute, l'âme a l'idée d'elle-même, elle se pense elle-même ; mais cette pensée n'est pas de l'âme, que personne ne voit, et dont on ignore même l'essence, et, puisqu'on l'ignore, on ne peut pas en avoir l'image, au moins dans quelque pensée que ce soit.

3° Comme c'est par la sensation que produisent dans nos yeux des choses indépendantes de l'âme, qui existent déjà, que nous en saisissons l'image, donc, si le Père concevait par un acte intellectuel l'image qui serait le Fils, il faudrait en conclure qu'il n'en concevrait l'image que parce que le Fils existerait déjà, et que le Fils n'existerait pas, parce que le Père concevraît l'image qui serait ce même Fils.

4° Mais ce qui nous le prouvera plus clairement encore, c'est l'analyse de la pensée ou de la faculté de comprendre elle-même. Se comprendre soi-même, c'est se reployer sur soi, se saisir soi-même, ou, qui plus est, se recevoir enfin soi-même, si je puis ainsi m'exprimer, au-dedans de soi-même. Or, engendrer, c'est répandre extérieurement une autre hypostase, c'est, en quelque sorte, *sortir* de soi-même, etc. Donc :

5° Voici comment les théologiens comprennent la faculté de comprendre dans son exercice : le Père, en comprenant, se conçoit lui-même, il exprime, il engendre un autre lui-même ; or, tout se comprendre, c'est comme se recevoir tout entier en soi-même pour se contempler, c'est se mesurer soi-même par soi-même, et se constituer, par une persuasion intérieure, le témoin et le juge de cette contemplation et de cette appréciation que l'on fait de soi-même ; mais, comme tout le monde le sait, le jugement intime n'est pas une image. Donc :

6° Si le Père engendrait le Fils par sa faculté de comprendre, il engendrerait par la plénitude de cette faculté ; et comme toute cette faculté, par laquelle il engendrerait le Fils, le considère comme devant être engendré, il s'ensuivrait que toute cette faculté du Père ne connaîtrait le Fils que comme devant être engendré, c'est-à-dire il connaît très-certainement qu'il doit avoir un Fils, et pourtant il ne saurait pas qu'il l'a eu de toute éternité.

7° Il n'y a pas de personne sans intelligence et sans volonté ; or, si le Fils était le résultat de l'acte par lequel le Père se comprend, il existerait avant la volonté, il existerait avant qu'on pût dire qu'il est une véritable personne, ou, ce qui revient au même, on ne pourrait pas dire que le Fils naît réellement du Père, s'il était le fruit de l'intellect, comme ils le prétendent, vu surtout que cela est considéré, par tous les théologiens, comme le troisième terme de la volonté de la Trinité. Donc :

Voilà quels sont, avec beaucoup d'autres semblables, les arguments que font valoir contre ce sentiment les partisans du sentiment opposé ; en les reproduisant, je n'ai pas eu la pensée de les approuver, je ne l'ai fait que pour montrer toutes les difficultés que l'on soulève contre ce sentiment, qui pourtant est le plus généralement admis des théologiens. Il faut, *a fortiori,* en dire autant des autres, de sorte qu'il vaut beaucoup mieux isoler le dogme de toutes ces questions, d'autant qu'il n'en dépend nullement. Au reste, le sentiment commun des théologiens est assez solidement fondé, et sur l'Ecri-

tion est l'origine d'un être vivant, d'un principe vivant uni en similitude de nature, il faut par conséquent, pour la génération proprement dite, que la source de celui qui est engendré consiste, de la part de celui qui est engendré, dans une action qui, de sa nature, a pour but de communiquer une nature semblable, comme on le voit dans l'idée de l'âme qui exprime la chose; mais comme la procession n'exprime que l'émanation de l'un de l'autre, et que la volonté ou la charité, qui est l'opération de la volonté, a pour but de faire aimer la chose sans vouloir qu'elle en reproduise l'image; c'est pour cela qu'il y a dans le Verbe une vraie génération, et que, par conséquent, il s'appelle *Fils;* mais quant au Saint-Esprit, qui est charité et qui découle de la volonté, il n'y a en lui que procession, et, par suite, il n'est pas Fils. Ils en donnent pour exemple Eve, qui, bien qu'elle fût vivante, qu'elle fût issue d'un être vivant, Adam, et qu'elle lui ressemblât par sa nature, ne fut pourtant ni ne put être appelée sa *fille,* parce qu'elle ne ressemblait pas à Adam par suite d'un acte qui lui fût propre, mais bien par le fait seul de la volonté de Dieu. Il en est qui pensent avec saint Augustin que le Fils seul a été engendré, parce que seul il procède d'un seul, et qu'aucun fils ne peut avoir deux pères; saint Bonaventure, et plusieurs autres avec lui, sont du même avis que saint Augustin (1). Saint Anselme tente de concilier les diverses opinions dans son Monologe, liv. I, c. 57 (2). Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est impossible d'en donner une raison évidente; aussi saint Grégoire de Nazianze donnait-il ce conseil : Qu'il vaut mieux honorer la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit par son silence, que de chercher à les expliquer (3).

ture et sur les Pères, soit grecs, soit latins. Quant aux objections, tirées pour la plupart de la psychologie, on ne peut pas les appliquer aux opérations divines, qui sont à une distance incommensurable des nôtres.

(1) Saint Aug., *Contre Maximin,* liv. II, c. 14, n. 1; saint Bonavent., I liv. des Sentences, dist. 13, quest. 3.

(2) Il avoue cependant (c. 64) que cela est incompréhensible, comme l'avoue saint Augustin lui-même, pass. cité; voici ses paroles : « Il est donc » l'Esprit de tous deux en procédant de tous deux. Mais quelle différence » y a-t-il entre naître et procéder; qui saurait l'expliquer en parlant de cette » nature si parfaite? Je ne saurais distinguer entre cette génération et cette » procession; je ne puis pas, je suis incapable de le faire. » Pétau donne dix raisons pour lesquelles la procession du Saint-Esprit n'est pas la génération, liv. VII, c. 13.

(3) Disc. XXXVII, n. 21; voy. Albari Cienfuegos, S. J., ouv. cit., vol. II, diss. 9, sect. 4, § 2, n. 1.

Mais quoique, d'après l'opinion énoncée plus haut, la génération soit le fruit de l'intellect, et la spiration celui de la volonté, la simplicité parfaite de Dieu fait qu'en lui l'intellect et la volonté ne sont qu'*une seule chose;* aussi la génération et la spiration ne sont-elles que le résultat d'un seul acte, et ces deux origines, distinctes par les deux termes, ne sont-elles qu'une seule et même chose dans leur principe (1).

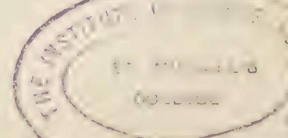
II. *Scholie.* Les théologiens appellent les propriétés particulières, dont jouissent les hypostases divines, *notions.* La notion, par conséquent, c'est, comme nous l'avons dit au commencement de ce traité, le caractère, la marque, la note particulière qui distingue les personnes divines. Cependant, la propriété, la relation et la notion sont une seule et même chose en Dieu. La *propriété,* en tant *V. G.* que *paternité,* ne convient qu'au Père; la *relation,* en tant qu'elle concerne le Fils; la *notion,* en tant qu'elle constitue le Père et qu'elle le distingue du Fils. Les théologiens comptent ordinairement cinq notions. Ce sont la *paternité,* la *filiation,* la *spiration active* et la *spiration passive,* l'*innascibilité.* Les quatre premières sont aussi des relations, puisqu'elles se rapportent les unes aux autres, pendant que l'*innascibilité* n'implique pas par elle-même de relation; cependant, on peut la classer dans le genre des relations, comme la négation par rapport à l'affirmation. On compte en Dieu une *nature,* deux *processions* ou *origines,* trois *personnes,* quatre *relations* et cinq *notions* (2).

Les théologiens ne sont pas d'accord si les relations que nous venons d'énumérer sont de véritables perfections divines ou n'en sont pas; ils ne savent lequel de ces deux sentiments adopter. D'après Pétau, la difficulté gît plutôt dans les mots que dans la chose (3). Ce qui tourmente la plupart des catholiques, c'est que si d'une part on dit que les relations d'origine sont une perfection dans chaque personne, il s'ensuit que chaque personne laisse à désirer quelque perfection; pendant

(1) Saint Anselme dit avec justice, liv. intit. Procession du Saint-Esprit, c. 17, et encore 16 : « Comme le lac ne résulte pas de ce qui distingue l'un » de l'autre et le ruisseau et la source, mais bien de l'eau qui n'en fait qu'un, » de même le Saint-Esprit n'est pas de ce qui distingue le Père et le Fils, » mais il est de l'essence divine, qui fait qu'ils ne sont qu'un. » Le saint docteur se sert d'une comparaison très-usitée parmi les Grecs.

(2) Quant aux notions, il en est qui en comptent six; voy. Vasq., sur la 1 part. de la Somme de saint Thomas, diss. 137.

(3) De Dieu, liv. VI, c. 7, §§ 12 et suiv.



que, si on ne les considère pas comme de véritables perfections, on est obligé de dire que, dans la perfection divine, ce qui la constitue, ce qui la distingue et la spécifie, si je puis m'exprimer ainsi, n'est pas une perfection. Mais si l'on fait attention que la personne divine, en tant qu'elle est personne, jouit d'une perfection particulière dont sont immédiatement privées les autres personnes, et que cependant chacune d'elles possède médiatement toutes les perfections dont jouissent les autres personnes à cause de leur identité de nature, on comprend parfaitement que chaque personne jouit de toutes les mêmes perfections. Ainsi, *V. G.* le *Père*, en tant que Père, est privé de la filiation, et, réciproquement, le Fils de la paternité; cependant, comme ils ont l'un et l'autre une seule et même nature que ne distinguent réellement pas les propriétés relatives, chacun a aussi ses relations ou perfections. C'est pourquoi le Père, par l'intermédiaire de la nature divine, jouit de toutes propriétés du Fils et du Saint-Esprit; on peut en dire autant des autres personnes.

Ces relations sont véritables et réelles en Dieu. Car il est constant, d'après ce que nous avons dit, qu'il y a trois personnes distinctes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or, ces noms sont relatifs et non absolus, et les personnes ne sont pas distinctes par ce qu'il y a d'absolu en Dieu, elles ne le sont que par ce qui est relatif, ce qui est propre à chacune d'elles. Ensuite, cela est réel qui existe sans que personne y pense; car, non-seulement la paternité *V. G.* est pensée ou formée par le Père, mais elle réside réellement comme une propriété personnelle et subsistante dans le Père, par laquelle il est Père (1).

III. *Scholie.* La *circuminsession*, ou, comme d'autres le disent, la *circumincession* ou la *circumineation*; cette expression désigne la propriété ou le mode d'exister qui est commun

(1) Voy. saint Thomas, part. I, quest. 40, art. 1. Pétau observe pourtant, pass. cit., § 13, que, quoique l'on dise que ces relations complètent et perfectionnent la nature, de même que la propriété personnelle, que les écoles appellent aujourd'hui subsistance, constitue la nature dans un état complet et absolu de substance, on ne dit pourtant pas que ces mêmes perfections rendent, en se joignant à elle, la nature plus parfaite. Mais comme elles complètent et conduisent la nature à son dernier terme, on dit qu'elles la perfectionnent, parce qu'elles la circonscrivent et la définissent de manière qu'elle ne peut pas aller au-delà, et qu'elles font qu'elle subsiste par elle-même. Aussi est-il de graves théologiens qui ne considèrent cette propriété hypostatique que comme une pure négation.

aux trois personnes, et qui se définit ordinairement : l'existence intime d'une personne avec ou dans l'autre, sans pourtant qu'elles se confondent (1). C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles suivantes de saint Fulgence, de la Foi, c. 1, n. 4 : « Le Père est tout entier dans le Fils et le Saint-» Esprit, et le Fils est tout entier et dans le Père et dans le » Saint-Esprit, et le Saint-Esprit est tout entier et dans le » Père et dans le Fils. » Au point que les trois personnes divines existent mutuellement les unes dans les autres, et, comme le dit Pétau, qu'elles se mélangent, qu'elles se pénètrent mutuellement, ainsi que l'atteste Jésus-Christ (saint Jean, XIV, 11) : « Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi. » Ce qui, d'après saint Thomas, se fait de trois manières : par l'essence, la relation et l'origine; par l'essence, qui est la même dans chaque personne; par la relation, parce que les relatifs coexistent; par l'origine, parce qu'une personne émane de l'autre par une procession *ad intra* (2). La circuminsession est d'une grande utilité, car elle sert beaucoup à établir et la distinction des personnes et leur consubstantialité.

IV. *Scholie*. On peut définir la *mission :* la procession d'une personne divine dans l'ordre de sa fin. Cette mission, si on considère son origine, est éternelle et nécessaire, car elle n'est pas le résultat d'un mouvement ou d'une succession, elle est l'œuvre d'une action immuable *ad intra;* mais, si on en considère la fin, elle peut être temporelle, gratuite et libre. Jésus-Christ parle de ces deux missions dans saint Jean (VIII, 42) : « Je suis sorti du Père et je suis venu; car je ne suis pas venu » de moi-même, mais il m'a envoyé. » Or, quand il atteste qu'il est sorti de Dieu, il parle de la génération éternelle, et quand il affirme qu'il a été envoyé de Dieu, il parle de sa mission temporelle et gratuite sur la terre. Mais, comme le fait observer saint Augustin, de la Trinité, liv. II, c. 5, n. 8 : « Le » Père est le seul dont on ne lise pas qu'il a été envoyé (3), » parce qu'il ne procède d'aucun autre. » Il faut observer en outre, avec saint Thomas, que si, par le nom de celui qui envoie, on désigne le principe envoyé, toute personne ne peut pas

(1) Pétau traite au long et de la force et du sens dans lequel les Pères ont entendu le mot *circuminsession*, de la Trinité, liv. IV, c. 16.

(2) Part. I, quest 42, art. 5.

(3) On fera bien de lire le chapitre tout entier, on y trouvera plusieurs choses dignes de remarque.

envoyer; celle-là seule peut envoyer qui, naturellement, est le principe de cette personne; aussi le Fils est envoyé par le Père seul, et le Saint-Esprit l'est et par le Père et par le Fils; mais si, par le nom de celui qui envoie, on entend le principe de l'effet au point de vue duquel la mission est envisagée, la personne envoyée est envoyée par la Trinité tout entière (1). C'est ainsi qu'il est écrit du Fils (Is., XLVIII, 16) qu'il est envoyé par le Père et le Saint-Esprit : « Le Seigneur m'a envoyé, et son » Esprit aussi (2). »

V. *Scholie.* Lorsqu'on parle de la Trinité, il faut bien peser les expressions que l'on emploie. Parmi les règles nombreuses que donnent à ce sujet les théologiens, dans la crainte d'être trop long, nous ne choisirons, pour les rapporter ici, que les plus importantes. C'est pourquoi les mots *un* et *unité*, lorsqu'on parle de la Trinité, expriment un seul Dieu ou l'unité d'essence des trois personnes.

Mais lorsqu'on emploie l'expression *un* au genre masculin, elle exprime l'unité, non pas de nature, mais de personne. Ainsi il n'est pas permis de parler de la sorte : La Trinité est *un*, à moins d'y ajouter le nom substantif *Dieu*, ou au moins de le sous-entendre (3); autrement, cette proposition serait *sabellienne*. Il n'est pas permis, au contraire, d'affirmer que le Père est autre, *aliud*, et le Fils autre, *aliud*, mais *alium* et *alium*, autre, parce que les pronoms neutres signifient ordinairement la nature et non la personne. Il est certains Pères

(1) Part. I, quest. 43, art. 8.

(2) On voit, d'après ce qui a été dit, que deux choses concourent à la mission : l'une, c'est la procession éternelle de la personne qui est envoyée; l'autre, c'est une certaine puissance effective extérieure, comme lorsque le Verbe, après s'être fait homme, se manifeste aux hommes, ou lorsque le Saint-Esprit se montra sous la forme d'une colombe; ou qu'elle soit intérieure et qu'on ne puisse pas la voir, comme lorsque le Saint-Esprit vient dans quelque homme. Au reste, il est nécessaire que l'une soit produite par l'autre, pour que l'on puisse dire qu'elle est envoyée par elle, comme on peut le prouver par la mission, qui est ainsi appelée moins proprement. Car, lorsque le Fils se fit homme, on ne dit pas seulement qu'il fut envoyé par le Père, mais on dit qu'il le fut aussi par le Saint-Esprit, qui élabora avec le Père cette œuvre extérieure; et, si le Saint-Esprit n'en avait pas été la cause efficiente, on ne dirait pas que le Fils fut envoyé par lui. Tel est le raisonnement de Petau, de la Trin., liv. VIII, c. 1, § 9. Et on trouve ici une nouvelle preuve de la procession du Saint-Esprit, et du Père et du Fils, contre les Grecs. Voy. saint Fulgence, Fragments du VIII liv., Contre Fabien, p. 613 et suiv., édit. de Paris, 1684.

(3) Du sens dans lequel le symbole dit de saint Athanase emploie le mot *un seul* tout-puissant, etc. Voy. Petau, Trinité, liv. III, c. 9, §§ 14 et suiv.

qui aiment mieux appeler la Trinité *unité* que *union*, de peur de faire croire que la nature de Dieu, qui est très-simple, est composée. Il vaut mieux dire, au contraire, *un* Dieu, qu'un Dieu *unique*, solitaire, singulier, attendu que les sociniens abusent de ces mots pour rejeter la pluralité des personnes, d'où ils sont appelés *unitaires*. Mais s'il s'agissait des polythéistes, il est permis de dire sans crainte Dieu *unique*, puisqu'on emploie ce mot pour exclure la pluralité des substances divines. L'unité parfaite de ces personnes, réellement distinctes entre elles, fait qu'on leur applique le mot *un*, qu'on les appelle aussi *un seul Dieu*, comme on dit de la Trinité qu'elle est *un seul Dieu*. Aussi, lorsqu'on dit : La Trinité est un seul Dieu, c'est absolument comme si l'on disait : Les trois personnes sont un seul Dieu, ou *Dieu est trinité*, ou *Dieu est trois personnes* (1).

Le mot *trinité* est la même chose que *ternaire* ou *ternio*. Une telle expression, qui ne signifie pas proprement et par elle-même l'unité de nature, mais la trinité des personnes, est une expression numérale et collective (2). Mais l'usage veut que nous disions un *Dieu trine*, et non pas *triple*, bien que Pétau dise que l'on ne peut pas plus employer le mot de *triple* personne que celui de personnes *trines*. Tournely pense que l'on peut dire, dans un sens orthodoxe et catholique, qu'il y a en Dieu trois choses, trois êtres, trois existences, trois unités, trois vérités, etc., pourvu, toutefois, qu'on y ajoute le terme relatif; ainsi on peut dire *trois choses relatives*, etc., mais on ne peut pas dire *trois individus*, parce que les *individus* se disent d'une seule nature spécifique, tout en admettant la diversité numérique, pendant qu'en Dieu non-seulement la nature est une spécifiquement, mais elle l'est encore numériquement (3).

(1) Calvin et Danæus entendent dans un sens entièrement faux la formule admise par les catholiques : Que la Trinité est un seul Dieu. Pétau démontre qu'ils ne suscitent cette discussion que parce qu'ils se trompent en divisant l'essence des propriétés, et qu'ils pensent que le Fils est *a se* en tant qu'il est Dieu. Pétau, liv. VIII, c. 9, § 3.

(2) Le mot *trinité* est absolument le même que le mot grec *trias*. C'est donc en vain que Wegscheider affecte de l'appeler *trinunité* (§ 89, n. *a*).

(3) Peut-on dire, oui ou non, *divinité trine*. Il s'éleva au X[e] siècle, sur ce point, une grande discussion entre Hincmar, Gotteschalk et Ratramne, abbé de Corbie; le premier le nia, pendant que les autres soutenaient que l'on pouvait employer cette formule comme catholique. Elle est rapportée par Noël Alexandre, dans son *Hist. eccl.*, IX[e] et X[e] siècle, diss. 5, § 14; Mabillon la

Nous ferons encore observer que les noms d'essence ou essentiels, pris abstractivement, ne peuvent pas s'employer pour les personnes divines, et par conséquent on ne peut pas dire : « L'essence engendre ou est engendrée, » comme l'a défini le quatrième concile de Latran, ainsi que nous l'avons dit en son lieu. Quant aux noms essentiels concrets, s'ils ne sont pas restreints par quelque attribut ou propriété *notionnelle,* ils s'emploient pour la nature subsistante dans les trois personnes, comme lorsqu'on dit : « Dieu crée, etc... » Mais si on y ajoute quelque propriété de notion, dès-lors les noms concrets essentiels peuvent s'employer, tantôt pour une, tantôt pour deux personnes, comme lorsqu'on dit : « Dieu engendre, » Dieu spire, etc. »

Comme nous avons traité jusqu'ici des formules exactes qu'il faut employer lorsqu'on parle, il ne sera pas hors de propos de citer ici les paroles dont se sert Pie VI, dans la Constitution dogmatique, *Auctorem fidei,* lorsqu'il foudroie le synode de Pistoie ; les voici : « Nous pensons qu'il est deux » choses qui sont spécialement dignes de fixer l'attention relativement à l'auguste mystère de la très-sainte Trinité (§ 2 du » décret de la foi), et sur lesquelles se sont trompés, sinon » méchamment, du moins par imprudence, les membres du » synode..... La première, c'est qu'après avoir dit avec raison » que Dieu en lui-même ou dans son être est un, qu'il est » toujours très-simple, ils ajoutent aussitôt que Dieu lui-même est distingué en trois personnes ; c'est à tort qu'ils » s'écartent de la formule commune et approuvée dans les » constitutions de la doctrine chrétienne, par laquelle on dit » que Dieu est un en trois personnes distinctes, et non » distinct en trois personnes... L'autre, c'est qu'il enseigne de » ces mêmes trois personnes divines, que, d'après leurs pro-

rapporte aussi, Préf. sur le IVe siècle, des Bénédict., c. 2, n. 146; voy. Germonius, S. J., des Hérétiques qui corrompent les textes ecclésiastiques, vol. I, in-8o, Paris, 1713, p. 504 et suiv., où il combat Constant. Je ferai observer ici, en passant, que Suarez (Trinité, liv. I, c. 3, etc.) prétend, avec quelques autres scholastiques, qu'il faut, outre les trois substances relatives, admettre une autre substance absolue commune aux trois. Mais Petau s'efforce de prouver (liv. *de la Trinité,* IV, c. 12), par le consentement unanime des anciens, que l'on ne saurait admettre une quatrième subsistance de ce genre, mais qu'il n'y en a que trois de relatives. Il prouve en outre, toujours en s'appuyant sur les mêmes autorités, qu'il ne faut admettre qu'une seule *existence* dans les trois personnes distinctes. Voy. aussi Vasquez, n. 1, *part. saint Thomas,* tom. II, diss. 125 et 126.

» priétés personnelles et incommunicables, il est plus exact de » les désigner, de les appeler Père, Verbe et Saint-Esprit, » comme si l'appellation de Fils était moins exacte, moins » propre, consacrée qu'elle est par tant de textes de l'Ecriture, » par la voix même du Père, qui se fit entendre dans le ciel » et qui s'échappa de la nuée, soit par la formule du baptême » prescrite par Jésus-Christ, soit par la confession expresse » qu'en fit Pierre à Jésus-Christ lui-même; comme s'il ne » valait pas mieux conserver ce que le docteur angélique » avait appris de saint Augustin (1), et ce qu'il a enseigné à » son tour, c'est que le nom de Verbe emporte la même pro- » priété que celui de Fils; selon la parole de saint Au- » gustin (2), on l'appelle Verbe pour la même raison qu'on » l'appelle Fils. »

Mais Georges Hermès s'est plus gravement encore trompé sur ce point, dans son exposition de la doctrine de la très-sainte Trinité, où il écrit ce qui suit : « Certains Pères, parmi les- » quels saint Augustin, semblent avoir pensé que le Fils et le » Saint-Esprit signifient deux propriétés de Dieu; mais ils » ont oublié ici qu'ils étaient obligés de croire, et qu'ils » croyaient réellement que le Père est Dieu, que le Fils est » Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et que chacun d'eux est » par lui-même une personne. Le Père, le Fils et le Saint- » Esprit doivent signifier les effets de Dieu ou de l'essence » divine, et s'ils ne pouvaient pas signifier cela, il s'ensuivrait » que la doctrine de la Trinité n'a absolument aucun sens » pour nous (3). » Ce passage renferme presqu'autant d'erreurs que de mots. Car jamais ni saint Augustin, ni aucun autre Père n'a pensé que par le Père et le Fils on signifiait *deux propriétés de Dieu*. Ceci est faux, en effet, car dans le Fils et le Saint-Esprit, comme dans le Père, ceux-ci ne considérèrent jamais que les *propriétés personnelles* ou *notions* qui distinguent chacune des personnes de l'autre, et qui constituent les *personnes* dans leur *être,* comme on dit. Les scholastiques appelèrent, comme le prouve ce que nous avons dit, ces *propriétés* ou *notions*, la *paternité*, la *filiation* et la *spiration*. Qui pourrait donc tolérer que Hermès vienne nous enseigner que

(1) Part. 1, quest. 34, art. 2, à la 3.
(2) De la Trinité, liv. VII, c. 2, n. 3.
(3) Dogm. chrét. cath., Munster, 1834, p. 470.

le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne signifient que les *effets* de Dieu? C'est une doctrine tout-à-fait nouvelle et inouïe jusque-là dans les écoles catholiques. Car la foi nous enseigne que le Père ne procède de personne, et que le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père, le Fils par génération, et que le Saint-Esprit même procède du Fils par procession, mais comme d'un principe intrinsèque, et non d'un principe extrinsèque, autrement ils seraient réellement des *effets* et de *pures créatures*. Cependant, d'après notre auteur, la doctrine de la Trinité, exposée tout autrement, n'aurait pas de sens (1)!!!

(1) Nous n'avons cité cela que comme un *spécimen*. Il serait d'ailleurs ici fort ennuyeux de réfuter une à une toutes les assertions de cet auteur, qui se vante pourtant d'avoir découvert une nouvelle méthode d'enseigner la théologie, et qui se pose comme le maître de ceux qui, jusqu'à ce jour, étaient plongés dans les ténèbres. Et pour insister sur ce qu'il écrit encore au même endroit sur la Trinité, nous rappellerons qu'il y enseigne que l'essence divine, en tant qu'efficiente, c'est le Père, et que le Fils c'est la puissance efficiente du Père, c'est-à-dire de l'essence divine mise en action, et qu'elle produit par sa propre représentation son effet; « et pendant, *dit-il*, » que l'essence divine agit de toute éternité et se manifeste, en tant qu'elle » est efficiente, comme individu, et comme elle agit avec la conscience » qu'elle a d'elle-même, elle se manifeste comme personne..... De la *coeffi-* » *cience* du Père et du Fils, il doit en résulter une réaction de l'essence divine » sur elle-même, et il doit encore en résulter une essence divine comme » individu distinct et du Père et du Fils, et qui, de plus, a conscience de lui- » même, qui, par suite, est personne. » Que ces choses sont belles, qu'elles sont merveilleuses! Le Saint-Esprit procède par mode de réaction de l'essence divine sur elle-même! C'est donc avec justice que Grégoire XVI condamna les ouvrages de cet auteur, par un décret en date du 26 septembre 1835.

TRAITÉ
DE DIEU CRÉATEUR.

PRÉFACE.

Nous nous sommes appliqués jusqu'ici à connaître le Dieu très-bon et très-grand en lui-même et dans ses opérations *ad intra,* suivant le langage de l'école; nous allons nous appliquer maintenant à le considérer en tant qu'il agit librement et extérieurement sur ses créatures, qu'il se manifeste par les bienfaits sans nombre dont il les comble, et qui méritent toute notre admiration. Or, Dieu a créé des choses de trois genres divers : les unes sont purement spirituelles, comme les Anges; les autres sont corporelles : de ce nombre sont toutes celles que cet univers offre à nos regards; d'autres enfin sont un composé des deux premières : elles sont et spirituelles et corporelles, tels que les hommes. La division de notre traité en trois parties découle tout naturellement de là; nous parlerons donc des Anges dans la première, du monde dans la seconde, et de l'homme dans la dernière (1).

PREMIÈRE PARTIE.

DES ANGES.

Tout ce que l'on peut établir et définir, d'après l'autorité de l'Ecriture et de la tradition, touchant les Anges, est assurément fort peu de chose et peut se réduire à sept chefs principaux, qui sont : leur existence, leur nature, leurs fonctions, la grâce, la chute d'un certain nombre d'entre eux,

(1) C'est l'ordre que suit saint Thomas dans sa *Somme;* aussi marcherons-nous sur ses traces; il suit le même ordre dans la Somme contre les Gentils, liv. II, c. 1.

les châtiments qui leur sont infligés, leurs machinations. Ce sont à peu près là aussi les choses qu'attaquent les hérétiques et les membres des sociétés bibliques ou méthodistes, qu'ils ridiculisent et qu'ils livrent à la risée publique. Aussi, mettant de côté les questions qui furent autrefois, parmi les scholastiques, l'objet de discussions interminables, nous nous appliquerons à établir les articles de la doctrine catholique que nous venons d'énumérer, dans autant de chapitres distincts, contre ces critiques effrénés (1).

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE DES ANGES.

Saint Augustin et saint Grégoire-le-Grand font observer que le nom *ange* désigne la fonction et non la nature ; voici les paroles du premier : « Demandez-vous quel est le nom de » cette nature? il est esprit ; demandez-vous quelle en est la » fonction ? il est Ange ; par le fait qu'il est, il est esprit, » et par le fait qu'il agit, il est Ange (2). » Saint Grégoire tient le même langage (3). C'est pourquoi les Grecs les appellent *Anges*, les Latins *messagers*, les Hébreux les appellent *Malachim* ou *Elohim*, et les païens les appellent *génies* ou *démons* (4).

(1) Lorsque les anciens scholastiques traitaient des Anges, ils agitaient une foule d'autres questions, telles *V. G.* que celles de la nature absolue des Anges, de leur nombre, de leur nature spécifique, de leur puissance intellective, de leur connaissance naturelle, de leur volonté, etc., de leur comparaison quant au lieu et au temps, et d'une foule d'autres. Suarez a écrit un volume in-folio sur les Anges, et les autres ont écrit plus ou moins longuement sur ce sujet. Ce sont sans doute des choses dont la connaissance ne laisse pas que d'offrir des jouissances; mais elles sont moins importantes, surtout parce que la plupart ne sont seulement que probables. Quant à celui qui voudrait satisfaire le desir qu'il aurait de s'en instruire, nous l'engageons à aller puiser à ces sources ; pour ce qui tient à la hiérarchie et aux ordres des Anges, ils peuvent consulter Pétau, des Anges, liv. II, c. 2 et suiv.

(2) Serm. I, sur le Ps. CIII, n. 15.

(3) Homél. XXXIV, sur l'Ev. n. 8, tom. I, col. 1604, *édit. des Bénédict.*

(4) Alb. Fabricius, dans la Bibliographie des antiq., c. 8, § 27, y énumère plusieurs païens qui ont appelé les mêmes esprits *Anges*, tel qu'Alex. Aphrodiseus, dans le Top., p. 186; Aristide, tom. I, p. 19; Labeus, cité par saint Augustin, Cité de Dieu, liv. IX, 19; Ammonius, cité dans l'Introduction de Porphyre; Porphyre, Jamblique, Mystères égyptiens; Simplicius Marcianus Capella, et surtout Hiéroclès, p. 37.

L'existence des Anges fut autrefois attaquée par les sadducéens (1); parmi les chrétiens, elle l'a été par les anabaptistes, David Georgius (2), Balthasar (3), Bekker (4), les sociniens et les rationalistes des sociétés bibliques. Nous disons contre eux :

PROPOSITION.

Il est constant, et d'après l'Ecriture et d'après la tradition, que les Anges existent.

Il doit sembler à peine croyable que les sadducéens aient pu nier l'existence des Anges, bien, comme plusieurs le pensent, qu'ils n'admissent comme livre divin que le Pentateuque seul (5); car il est souvent et clairement fait mention des Anges dans les livres de Moïse ; tel que Gen., XVI, où l'Ange du Seigneur presse Agar et l'exhorte à revenir dans la maison de son maître ; ou encore, ibid., XIX, où deux Anges viennent à Sodome, délivrent Loth et ruinent la ville ; soit encore, ibid., XXIV, 7, où Abraham envoyant son serviteur en Mésopotamie, lui dit : « Que le Seigneur Dieu du ciel envoie son Ange » devant toi (6) » Les autres livres des Ecritures, soit histo-

(1) Voy. saint Luc, Act., XXIII, 8.

(2) On peut consulter, sur l'instabilité, la mauvaise foi, je dirai presque la folie de cet homme, Feller, Dictionn. hist.

(3) Ibid.

(4) Ouvrage intitulé, Univers enchanté, Leuward, 1790, édit. d'Amsterdam, 1693.

(5) Les anciens tiennent communément que les sadducéens admettent le Pentateuque comme livre divin. Cependant il en est qui se sont appliqués à démontrer que ce sentiment n'est pas suffisamment certain, tels que Staüdtlin, Hist. de la doctrine de Jésus, tom. I, p. 421 et suiv., et p. 446, et Guldenapfel, Diss. sur l'Archéologie de Josèphe, qui présente le canon des sadducéens,.... Iéna, 1804. Ils avaient été devancés par Scaliger, Critique de la triple hérésie, c. 76, et Brucker, Hist. philos., tom. II, p. 723, qui flairèrent les premiers cette difficulté. Il paraît certain, d'après ces critiques, que les sadducéens, qui descendent de Zadokus, disciple dégénéré d'Antigone Sochus, qui vécut sous le premier Ptolémée, roi d'Egypte, trois cents ans avant Jésus-Christ, admirent, outre le Pentateuque, les autres livres des Juifs. Ce qui donna lieu à ce sentiment, c'était le culte presque superstitieux que l'on avait pour les livres de Moïse. Flavius Josèphe, en effet, Antiquités judaïques, liv. XIII, n. 10, n'écrit pas que les sadducéens admirent seulement le Pentateuque et qu'ils rejetèrent les autres livres; il n'oppose là que la loi seule aux traditions non écrites que rejetaient les sadducéens, mais non pas les autres livres. Aussi, au lieu de les combattre dans le Talmud, ils s'en servent pour prouver leurs sentiments, comme on le voit d'après le Sanhédrin, p. 90, 2, *Cholin*, p. 87, 1; voy. Jahn, *Archéologie*, § 322.

(6) Voy. Gen., III, 24, XXVIII, 12; Exod., VIII, 12, etc.

riques, soit prophétiques, contiennent un bien plus grand nombre de témoignages de ce genre, qu'il serait superflu de citer ici, parce que tout le monde les connaît (1).

Le Nouveau-Testament, enfin, nous parle fréquemment et clairement des mêmes Anges. Passant sous silence les autres textes, nous nous bornerons à citer celui où l'Apôtre (Hébr., c. 1) démontre que le Christ l'emporte de beaucoup sur les Anges, parce qu'il est le *Fils de Dieu*, pendant que les Anges ne sont que *ses ministres*. Aussi saint Augustin dit-il avec justice : « La foi nous apprend qu'il y a des Anges... Ce qui » fait qu'il ne nous est pas permis d'en douter (2). »

La croyance de presque tous les peuples à l'existence des Anges repose sur des monuments indubitables. Voici entre autres ce que dit Tertullien : « Nous disons qu'il y a certaines » substances spirituelles, et ce nom n'est pas nouveau. Les » philosophes savent qu'il y a des démons ; Socrate lui-même » avait son démon familier... Les poètes savent qu'il y a des » démons, et le vulgaire imbécille a recours à l'esprit mau- » vais... Platon lui-même n'a pas nié l'existence des Anges; » les mages eux-mêmes sont les témoins de l'un et de l'autre » de ces noms (3). » Voici en quels termes saint Cyprien atteste que les plus anciens mages les admirent : « Hostan, le pre- » mier, en fit mention; Hostan est le premier de ceux qui » nient que l'on puisse voir la forme du Dieu véritable, et il » soutient que les vrais Anges entourent son trône. Platon » l'admet aussi; conservant un seul Dieu, il dit que les autres » sont des Anges ou des démons (4). » Thalès, au rapport d'Athénagore, divise les substances supérieures en trois classes; ce sont : *Dieu*, les *démons* et les *héros* (5). Hiéroclès atteste de Pythagore, qu'il dit dans ses *vers dorés*, que les Anges s'appellent des *dieux immortels*, créés pourtant par le Dieu souverain, et il ordonne de les honorer. Nous citerons plus bas les vers d'Orphée et d'Hésiode (6).

C'est maintenant une chose prouvée que les Indiens ad-

(1) Voy. Job, IV, 18; Daniel, VI, 22; Tobie, III, 25, etc.

(2) Pass. cit.

(3) *Apolog.*, c. 22, p. 21, édit. Rigault.

(4) De l'Inanité des idoles, p. 226, édit. des Bénédict., Paris, 1726.

(5) Défense de Jésus-Christ, n. 23, tom. II, Bibliothèque des Pères, édit. Venise, p. 24.

(6) Voy. Pétau, des Anges, liv. I, c. 1.

mirent l'existence des Anges (1). Ainsi la doctrine de l'existence des Anges est pour ainsi dire le fondement de toute la théologie des Orientaux anciens et modernes (2); on en trouve même des traces parmi les sauvages de l'Amérique (3).

Soit que nous consultions l'Ecriture, soit que nous interrogions la tradition générale de presque tous les peuples, nous trouvons partout des preuves de l'existence des Anges.

Objections.

I. *Obj.* 1. Moïse n'enseigne nulle part que Dieu a créé les Anges (4). 2. Les noms de Michel, de Gabriel, de Raphaël, sont en outre chaldéens; donc la croyance des Hébreux sur les Anges leur vient des Chaldéens ou des Perses (5).

Rép. 1. *Tr. A. N. Conséq.* Car, comme nous l'avons vu, Moïse parle souvent des Anges et de leurs apparitions; il les appelle souvent les ministres de Dieu. C'est donc à tort, parce qu'il ne dit pas expressément que Dieu a créé les Anges, que l'on en conclut, ou qu'ils ne sont pas son œuvre, ou qu'ils n'existent pas. Moïse passe sous silence la création des Anges, parce qu'il avait surtout pour but, nous dit saint Basile, de nous faire connaître l'origine des choses qui tombent sous nos regards (6). Moïse, d'après saint Augustin, par le mot *lumière*, signifie la création des Anges (7). Quant à cette opinion, de

(1) C'est aussi ce qu'avoue l'auteur du Résumé de l'histoire des traditions morales et religieuses chez divers peuples, Paris, 1825.

(2) Voy. Ramsay, Voyages de Cyrus, et Discours sur la mythologie, etc.

(3) Charles Rubbi, Lettres américaines.

(4) Tel est Julien, cité par saint Cyrille, liv. II, tom. VI, p. 49, édit. de Paris, 1638, ou encore, liv. III, ibid., p. 96.

(5) Tel est à peu près Voltaire, Fragments sur divers sujets, par ordre alphabétique, art. Ange, tom. XXVIII de la Collection complète des œuvres, etc., Genève, 1777.

(6) Liv. de l'Esprit-Saint, c. 16, n. 38. Saint Cyrille d'Alex., liv. III, pass. cit., fait valoir contre Julien une autre raison pour laquelle Moïse ne nous a pas raconté la création des Anges : c'est qu'elle est de beaucoup supérieure aux forces de notre esprit. Et il fait surtout valoir cette raison contre les Juifs charnels, Homél. II, sur la Genèse, p. 7, édit. *Sav.*

(7) Explication littérale imparf. de la Genèse, c. 11, n. 21; Cité de Dieu, liv. XI, c. 9. Il en est d'autres qui pensent que Moïse désigne la création des Anges par le mot *ciel*, tel qu'Origène, Homélie II, sur la Genèse; Bède, Strabus, cités par Pétau, pass. cit., c. 15. Quoi qu'il en soit, il est plus vraisemblable que Moïse n'en a pas parlé, comme le pensent les premiers. Mais il est une chose positive et démontrée, c'est que Dieu a créé les Anges, car Daniel, c. 13, Hymne des trois enfants, David, Ps. CII, mais surtout l'Apôtre (Col., I, 16) le disent formellement; voici les paroles de ce dernier : « Tout a été

même que celles qui sont relatives au temps où furent créés les Anges, est-ce par exemple avant la création du monde que nous voyons, comme le pensent la plupart des Pères grecs; ou est-ce après, comme le pensent la plupart des Pères latins; ou enfin est-ce en même temps, comme il en est qui le croient? On peut sur ce point consulter Pétau (1).

Rép. 1. Quant à la deuxième, *N. Conséq.* Car ici on ne fait que passer du nom à la chose nommée. Les Hébreux apprirent les noms des Anges des Chaldéens ou des Perses; donc ils en apprirent aussi qu'ils existent! Certes, le Pentateuque fut écrit longtemps avant que les Juifs devinssent captifs à Babylone; or, Moïse y parle, ainsi que nous l'avons vu, à plusieurs reprises, des apparitions fréquentes et des missions des Anges.

Rép. 2. *N. A.* Car, bien que l'on ne trouve aucun nom d'Ange dans les Ecritures, avant la captivité de Babylone, nous nions cependant, soit qu'ils sont d'origine chaldaïque, ils ont en effet et la forme et la racine hébraïque, comme le prouve le mot *(el) fort,* que l'on attribue à Dieu, et autres semblables qui sont admis çà et là par les Hébreux, tels que

» créé en lui-même (le Verbe divin) dans le ciel et sur la terre, les choses » visibles et invisibles, soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Princi- » pautés, soit les Puissances. Tout a été créé en lui et par lui. »

(1) Pass. cit.; après y avoir énuméré les sentiments des Pères qui admettent l'une ou l'autre opinion, il conclut, § 11, que l'on ne peut rien établir de certain, puisque ni l'une ni l'autre opinion ne peut se prévaloir de l'autorité de l'Ecriture ou de la raison. Il rejette ensuite la preuve que l'on puise ordinairement dans le passage suivant de l'Ecclésiastique (c. 18) : « Celui qui vit » éternellement a créé toutes choses, » pour prouver qu'il a créé les Anges avec cet univers que nous voyons; puisque l'Ecclésiastique ne parle que des seules créatures que mentionne Moïse au commencement de la Genèse, de sorte que le mot *koinè* signifie ici *ex æquo*, comme dans la Sagesse (VI, 8). Il cite aussi le décret du IV[e] concile de Latran, tenu sous Innocent III, où il est dit que « Dieu est le créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spi- » rituelles et corporelles, qui, par un acte de sa puissance infinie, les a tirées » l'une et l'autre du néant, la créature spirituelle et la créature corporelle, » savoir, la créature angélique et la créature terrestre. » Ces paroles sont tirées du livre des Soliloques (c. 32), que l'on attribue à tort à saint Augustin. Attendu surtout que saint Thomas, dans l'opuscule où il explique cette décrétale, pense que le concile n'a porté ce décret que contre l'erreur d'Origène, qui soutenait que les seules créatures spirituelles avaient été créées, *per se,* dès le principe, et que les créatures corporelles ne l'avaient été que par un effet du hasard, sans dessein préalable, devant servir de prison aux esprits pour y expier leurs fautes. Aussi Innocent III donne-t-il comme une chose positive que leur création est le résultat d'une détermination arrêtée de Dieu, et cela, dès le principe du temps, et non de toute éternité. Aussi Petau taxe-t-il de téméraires les théologiens qui soutiennent, en s'appuyant sur ce décret, que l'opinion contraire est hérétique; voy. § 13.

Gaddiel, Gamaliel, etc. (1); soit que les Hébreux les aient empruntés aux Chaldéens, puisqu'il est constant, comme le fait observer Origène, « qu'on leur a donné (aux Anges) des noms » en rapport avec les choses dont Dieu, en vertu de sa volonté » souveraine, leur a confié le soin dans l'univers entier. »

II. *Obj*. 1. *Ange* est le nom d'une fonction ; rien n'empêche donc, toutes les fois qu'on le trouve dans l'Ecriture, de l'entendre, soit des hommes, qui sont appelés *Anges* çà et là, à cause des fonctions diverses qu'ils remplirent de la part de Dieu, tel que Malach., III, 1; saint Matth., XI, 10; soit de cet instinct ou inspiration intérieure par lequel Dieu nous pousse à faire quelque chose (2). 2. On ne peut réellement entendre ce qui se lit dans les livres saints, des apparitions des Anges, que dans un sens métaphorique, ou d'un sentiment populaire, ou de la seule puissance de Dieu, ou d'une puissance efficiente naturelle, que le vulgaire ignorait et qu'il attribuait à des causes surnaturelles (3). Donc ·

Rép. 1. *C. A. N. Conséq*. Car les Ecritures nous rapportent plusieurs choses des Anges, qui ne peuvent s'entendre que d'hypostases différentes des hommes. Comme lorsque Jésus-Christ affirme (Matth., XXII, 30), répondant aux sadducéens, que les hommes seront, lors de la résurrection, « comme des » Anges dans le ciel ; » ou comme (ibid., XVIII, 10) lorsqu'en parlant des petits enfants, il affirme « que leurs Anges, qui » sont au ciel, voient toujours la face du Père ; » ou comme lorsque l'Apôtre, ainsi que nous l'avons vu, établit une comparaison entre le Christ et les Anges ; ou comme lorsqu'il dit (même épît., c. 2) expressément, que le Fils de Dieu a pris, non pas la nature angélique, mais bien la nature humaine, et qu'il est devenu enfant d'Abraham; soit pour ce qu'il dit (ibid., c. 13) de la récompense qu'acquit Abraham, lorsqu'il fut trouvé digne de donner l'hospitalité aux Anges. Nous

(1) Cont. Celse, liv. I, n. 25, édit. Bénéd., sur les noms Uriel et Jérémiel, qui se lisent dans Esdras, IV, 36, v. 20, comme aussi sur le culte que leur rendent les Grecs et les Orientaux. Voy. Renaudot, *Notes sur la liturgie orientale*, tom. II, p. 298, et Nic. Serrarius, S. J., *sur le chapitre* 12 *de Tobie;* voy. aussi Blanchini, dissert. publiée à Rome, l'an 1753, sur les sept Anges que l'on voyait autrefois peints à Rome, et que l'on nomme Uriel, Seathiel, Géhudiel et Barachiel. Dans certaines litanies, au temps de Charlemagne, on invoquait Uriel, Raguel, Tubuel.

(2) Tel est le sentiment de Bekker, ouv. cit.

(3) C'est là ce que dit George Rosenmuller, *Scholies sur le Nouveau-Testament*, c. 1, saint Matth., et c. 2, saint Luc, etc.

omettons à dessein la plupart des choses qui réfutent les interprétations forcées des exégètes modernes.

Rép. 2. *N.* Car s'il n'était question ici, dans les Ecritures, que de la vertu et de la puissance, si elles ne parlent que le langage vulgaire, ou s'il faut interpréter métaphoriquement ce qu'elles nous disent des Anges, elles ne contiendraient plus rien de certain. Car, comment les choses que Jésus-Christ exprime dans les paroles citées seraient-elles vraies? Quelle comparaison ferait l'Apôtre? Rosenmuller ne dit-il pas des choses ridicules, lorsqu'en parlant de la tentation de Jésus-Christ, il soutient qu'elle fut l'œuvre d'un Juif; de même que lorsqu'il soutient que le message de l'Ange Gabriel, auprès de la bienheureuse Vierge, ne fut qu'un sommeil délirant que Dieu lui envoya? Telles sont les inepties et les sottises dont fourmillent ses *scholies;* elles nous sont une preuve de l'embarras où se jettent ces docteurs modernes pour rejeter l'existence des Anges. Tels sont pourtant les oracles sur lesquels s'appuient les protestants (1).

Inst. Il faut au moins interpréter le nom de Michel du Fils même de Dieu, qui, dans le Nouveau-Testament, s'est manifesté lui-même plusieurs fois sous diverses figures ou symboles; comme il faut aussi entendre le nom de Gabriel du Saint-Esprit (2). Qu'est-ce qui empèche, par conséquent, d'entendre

(1) Voy. aussi Kuinoël, *Comm. sur les livres historiques du Nouveau-Testament,* saint Luc, I, 26, 27. Nous voyons par là que quelques membres des nouvelles sociétés bibliques en sont venus au point de ne voir, dans toute l'histoire de l'entretien de l'Ange Gabriel avec Marie, qu'un mythe philosophique; d'autres n'y voient qu'un mythe historique, de même que dans l'apparition du même Ange à Zacharie dans le temple, et dont Kuinoel nous rapporte les explications d'après ses protestants des sociétés bibliques. Ils font des efforts vraiment surprenants pour enlever à cette apparition sa véracité. Paulusius prétend, dans son Commentaire critico-philologique, qu'il sembla à Zacharie qu'il voyait en face comme l'apparence d'un génie céleste, et qu'il *pensa* que les diverses impressions qu'il éprouvait intérieurement étaient les paroles de ce même génie, qu'il était ravi en *extase,* qu'il lui imposait silence, parce qu'il avait plus parlé au juste intérieurement, jusqu'à l'enfantement d'Elisabeth.

Galber raconte presque dans les mêmes termes cette histoire dans ses Ephémérides théologiques littéraires, 1 vol. p. 403. On doit l'expliquer, d'après Witsius, par un jeu de l'imagination; Zacharie tomba en syncope, voilà pourquoi il ne put pas parler. Tel est aussi l'avis de Rosenmuller. D'autres enfin, jetant tout-à-fait le masque, avouent que Luc ne raconte ici qu'une fable. Qui n'admirerait ces doctes interprètes des saintes lettres? Attendu surtout qu'ils semblent ignorer qu'un vieillard dans l'enfance pourrait, s'il le voulait, traiter plus particulièrement ces questions qu'eux.

(2) Voy. Jér.-Marie Buzius, de l'ord. de saint Aug., *Diss. sur l'abrégé théol.*

de Dieu ou du Fils de Dieu, tous les autres passages de l'Ecriture où il est fait mention des Anges? On donne bien le nom d'Ange de Dieu à *la flamme* de laquelle s'échappa la voix qu'entendit Moïse (Exod., III, 2). Donc :

Rép. N. A. Les adversaires que nous combattons ont inventé trop tard ce paradoxe pour ravir aux Anges le culte que leur rendent les fidèles. Le chap. 12 de l'Apocalypse nous apprend que Michel, qui combattit avec le dragon, diffère de l'Agneau, c'est-à-dire du Fils de Dieu, dont le sang le rendit vainqueur. Quant à Gabriel, il suffit de citer les paroles suivantes de saint Luc (I, 26) : « Dieu envoya l'Ange Gabriel vers la Vierge... et » l'Ange pénétra jusqu'à elle, et il lui dit : Le Saint-Esprit » viendra en vous. » Donc le Saint-Esprit qui devait venir en elle n'est pas le même que Gabriel, qui le lui annonçait.

C'est faussement, enfin, que Rosenmuller prétend que la flamme que vit Moïse est appelée *Ange de Dieu,* car, dans l'Exode (pass. cit.), le Seigneur est expressément distingué de *la flamme* « qui apparut à Moïse au milieu du buisson; » on lit aussi au livre des Actes (VII, 30) : « L'Ange lui apparut (à » Moïse) dans le désert du mont Sinaï, dans la flamme du » buisson. » Voilà comment nos membres des modernes sociétés bibliques disent toutes les sottises qui leur viennent à la bouche, et trompent effrontément la bonne foi de leurs lecteurs.

CHAPITRE II.

DE LA NATURE DES ANGES.

On définit communément les Anges des *substances immatérielles complètes,* afin d'établir une différence entre eux et nous, car on appelle nos âmes des substances spirituelles *incomplètes,* puisqu'elles ont pour objet de perfectionner le corps; aussi semble-t-il qu'il leur manque quelque chose lorsqu'elles sont séparées des corps, non pas quant à la substance, mais bien, selon le langage ordinaire, quant à leur *complément.* Il y eut un certain nombre de Pères, soit grecs, soit latins, qui

du Père Berti, liv. X. Il démontre, dans l'appendice, que Michel et Gabriel, Archanges, sont des esprits créés, tom. I, p. 404 et suiv., édit. 1769; voy. aussi Bossuet, Réflexions sur l'Apocalypse.

pensèrent que les Anges ont une espèce de corps subtil et aérien; le docte Pétau les énumère tout au long (1). Les catholiques, après la définition du quatrième concile de Latran, que nous citerons plus bas, renoncèrent presque tous à cette opinion, et à peine s'en trouva-t-il quelques-uns qui y restèrent attachés (2). Cette opinion trouva, parmi les philosophes hérétiques, plusieurs défenseurs acharnés; car, outre Leibnitz et Bonnet qui la défendirent, elle a été embrassée en outre par Cudworth, Tricor, Wolf, Boehm, Loers, Kant et plusieurs autres (3), qui pensent qu'il ne peut pas y avoir d'esprit actif sans corps. Pour nous, suivant sur la spiritualité des Anges l'opinion commune, nous établirons, dans la proposition suivante, la spiritualité des Anges, qu'il n'est presque pas possible de révoquer en doute sans blesser la foi.

PROPOSITION.

Les Anges sont de purs esprits qui n'ont aucun corps.

Cette proposition est certaine, d'après le quatrième concile de Latran, qui (chap. *Firmiter*) a défini contre les manichéens, « qu'il n'y a qu'un principe de toutes choses, créateur de tout » ce qui est visible et invisible, des créatures spirituelles et » corporelles, qui, par un acte de sa toute-puissance, a tiré les » unes et les autres du néant, les créatures spirituelles et les » créatures corporelles, savoir, la créature angélique et la » créature terrestre, et enfin la créature humaine, qui est un » composé et d'esprit et de corps (4). » Donc, d'après ce con-

(1) Des Anges, liv. I, c. 2.

(2) Ils sont donc dans l'erreur ceux qui soutiennent qu'après le décret du concile de Latran, il n'est pas permis à un catholique d'embrasser l'opinion contraire. Car l'opinion opposée a été suivie entre autres par le card. Cajetan, Explic. du c. 2, Ephés., par Eugubin, de la Philosophie perpét., liv. VIII, c. 27, *D.*, tom. III, édit. Paris, 1578; Pétau a dit avec justice de cet auteur, du Créat., liv. I, c. 8, § 2 : « Que ses commentaires sont plutôt fondés sur » une apparence d'érudition que sur une érudition solide, que l'on profite » peu à les lire, et que généralement ils ennuient. » Il en est de même de Sixte de Sienne, Biblioth. sainte, liv. V, note 8; Barthélemi Coranza, et Domin. Bannez.

(3) Voy. Muzzarelli, opusc. XXIII, du Bon usage de la logique, édit. 5, tom. VII, Firenze, 1823.

(4) Ce décret ne définit pas la doctrine de la nature spirituelle des Anges de manière que l'on puisse dire que ce soit un dogme de foi, et que l'on puisse qualifier la doctrine contraire d'hérésie. C'est à dessein, dit Petau, que le concile de Latran ne voulut pas définir cette partie de la proposition;

cile, la nature angélique est spirituelle et n'a aucun corps, comme l'âme de l'homme; car autrement la nature humaine ne tiendrait pas le *milieu* entre la substance angélique et la substance terrestre.

On peut aussi prouver cette doctrine par l'autorité de l'Ecriture, car les Anges sont toujours appelés *esprits* dans les textes sacrés. L'Apôtre dit en effet (Hébr., I, 14) : « Tous les » messagers ne sont-ils pas des esprits? » Saint Jean dit aussi (Apocal., I, 14) : « Et des sept esprits qui sont en face du trône » de Dieu. » Les démons y sont aussi appelés des esprits (Luc, X, 20) : « Les esprits vous sont soumis; » ils sont appelés en divers autres endroits, *esprits mauvais*, *esprits impurs;* l'Apôtre les appelle même (Ephés., IV, 12) *les esprits de perdition.* Or, le mot *esprit* ne signifie proprement qu'une substance simple et incorporelle, comme on l'attribue à Dieu (Jean, IV, 24) et à l'âme humaine (I Cor., II, 11), et qu'il n'est pas de raison pour que nous l'entendions dans un autre sens, lorsqu'on parle des Anges. Donc :

Certes, il serait tout-à-fait extraordinaire, si les Anges étaient un composé de corps et d'esprit, comme l'homme, que l'Ecriture qui parle et de l'esprit et du corps, lorsqu'il est question de ce dernier, n'en fît aucune mention quand il s'agit des Anges, ou qu'au moins elle n'appelât parfois l'homme esprit, comme elle le fait à maintes reprises pour les Anges. Quoique la partie spirituelle soit la partie principale de l'homme, cependant, comme il a un corps, on ne l'appelle jamais *esprit* d'une manière absolue ; les Anges, au contraire, parce qu'ils ne sont pas corporels, sont souvent appelés *esprits,* et ne sont jamais appelés *corps* ou *corporels* d'une manière absolue.

Il est facile en outre de démontrer que cette doctrine repose aussi sur l'autorité et des Pères grecs et des Pères latins. Car, bien qu'un grand nombre d'entre eux, comme nous l'avons insinué plus haut, semblent attribuer un corps quelconque aux Anges, le plus grand nombre pourtant enseigne formellement que les Anges sont des esprits, et qu'ils n'ont rien de corporel (1). Dans la crainte d'être trop long dans nos cita-

le concile n'avait qu'un but, c'était d'établir, contre les manichéens, que Dieu est le créateur de l'une et l'autre nature; quant au reste, selon l'opinion reçue alors, il n'en parle pas.

(1) Thomas d'Alais, ou plutôt Jean Clerc note 64 sur le c. 3, liv. I, § 12,

tions, nous réduirons à certains chefs principaux ce qu'ils disent, et nous verrons par là ce qu'ils en pensent. Et 1. ceux qui enseignent qu'ils n'ont pas de corps, enseignent qu'ils sont spirituels. Or, tels sont, parmi les Grecs, saint Grégoire Thaumaturge, ou l'ancien auteur d'une homélie sur *la Théophanie*, qui les appelle des *vertus incorporelles* (1) ; saint Grégoire de Nysse, qui appelle les Anges une *créature incorporelle* (2) ; saint Grégoire de Nazianze, qui loue la même nature *intelligible et incorporelle* (3) ; Eusèbe de Césarée, qui appelle leur substance une *substance incorporelle*, et qui la compare à celle de Dieu (4); Epiphane, qui dit que le démon est *un esprit sans corps* (5) ; saint Jean Chrysostôme, qui loue Dieu d'avoir créé les Anges et les Archanges, *et les autres substances des êtres incorporels* (6) ; Théodoret les exalte comme des *natures incorporelles* (7) ; Procope dit que ce sont *des substances tout-*

du Traité des Anges, de Pétau, n'a pas hésité, dans l'intérêt des siens et pour nous ravir les témoignages des Pères, qui enseignent que les Anges sont spirituels, d'écrire : « Il faut bien faire attention que les anciens entendent les » mots corps et matière dans deux sens. Ils entendent quelquefois par là tout » ce qui n'est pas doué d'intelligence, quelle qu'en soit la subtilité ; mais » quelquefois aussi ils entendent par là la matière la plus grossière, et c'est » dans ce sens qu'ils disent des Anges qu'ils ne sont ni corporels ni matériels. » Car, au reste, la plupart pensent que les Anges ont un corps très-subtil. » Voy. Introduction philologique à la philosophie orientale de Th. Stanley, mot *Matière;* et sur le sentiment des anciens, relativement à la nature des Anges, l'ill. Père Dan. Huet, évêque d'Avranches, dans son remarquable ouvrage sur les Origénistes, liv. II, quest. V, p. 65 : « Et si on ne tient pas rigoureu- » sement compte de cela, c'est à peine si on pourra se rendre compte de la » pensée des anciens, et souvent ils paraîtront se contredire, quoiqu'il n'en » soit rien. » Mais, outre que Huet ne parle pas de tous les Pères, il est très-constant que la plupart d'entre eux, prenant, ainsi que le prouvent les textes que nous avons cités, le mot *esprit* dans son sens naturel lorsqu'ils parlent des Anges, surtout ceux qui les appellent *intelligences, esprits, substances intelligentes, simples, sans matière,* etc., pouvaient-ils exposer plus clairement que la nature des Anges est une nature spirituelle proprement dite, d'autant mieux qu'ils se servent des mêmes expressions en parlant de la substance spirituelle de Dieu.

(1) Voy. Pétau, des Anges, liv. I, c. 3.

(2) Cont. Eunomius, liv. XII, etc.

(3) Ibid.

(4) Démonst. évangél., liv. I.

(5) Hérés. XXVI, n. 13.

(6) A Stagire, liv. I, p. 86, etc.

(7) Quest. 20, sur la Genèse ; voulant prouver que l'image de Dieu ne consiste pas en ce qu'elle ne tombe pas sous la vue de l'âme, voici comment il s'exprime : « Car autrement on appellerait plutôt images de Dieu les Anges, » les Archanges et toutes les natures saintes et incorporelles, comme n'ayant » pas de corps, étant sans mélange et ne pouvant être vues. » Il dit encore

à-fait incorporelles (1); tels sont encore saint Jean Climaque, saint Denis, vulgairement appelé *l'Aréopagite,* Nil, saint Jean Damascène, etc. (2). Parmi les Latins, Marius Victorin, qui appelle les Anges des êtres *incorporels* (3); Lactance dit aussi « qu'ils n'ont pas de corps; » saint Léon, pape, dit que « la » vraie foi, c'est celle qui confesse que la substance de toutes » les créatures, soit corporelles, soit spirituelles, est » bonne (4). » Jules l'Africain soutient aussi *qu'ils n'ont pas de corps;* de même que saint Fulgence (5), saint Grégoire-le-Grand (6) s'écrie : « Quel homme oserait dire que les » esprits sont corporels? » et une foule d'autres. 2. Cette vérité repose aussi sur les Pères, qui enseignent que les Anges sont des *esprits* (*mentes*), ou des *substances intelligentes;* tels sont saint Grégoire de Nazianze, Eusèbe, saint Denis l'Aréopagite, saint Grégoire de Nysse, etc. 3. Ceux qui disent qu'ils sont des êtres *simples* et *immatériels,* comme saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, Marius Victorin, Lactance, etc. (7).

Donc, comme les nombreux Pères, soit grecs, soit latins, que nous venons de citer, disent non-seulement que les Anges n'ont pas de corps, mais qu'ils les appellent encore des substances immatérielles, spirituelles, simples, des intelligences, il est indubitable que la doctrine de la spiritualité des Anges repose et sur l'Ecriture et sur la tradition (8). Le docteur angélique appuie aussi cet enseignement de raisons théologiques que l'on peut aller puiser dans ses œuvres (9).

ailleurs d'autres choses qui ne peuvent pas s'entendre de la matière, quelle qu'elle soit.

(1) *Comment. sur la Genèse,* c. 16, etc.

(2) Pétau, pass. cit. Parmi les Pères grecs, nous n'avons pas compté saint Ignace, dont les paroles se trouvent dans l'*Ep. aux Trall.* Il dit des Anges qu'ils sont *des natures incorporelles;* ces paroles ne se trouvent ni dans l'édit. de Cottelier ni dans la Biblioth. des Pères, de Galland; on les trouve seulement dans les lettres interpolées du saint martyr, éditées par Cottelier, Lett. aux Trall., § 9, tom. II, p. 67.

(3) Liv. IV, Contre Arius.

(4) Lett. à Turib., c. 6.

(5) Liv. *de la Foi,* c. 3.

(6) Dial., liv. IV, c. 29; voy. Pét., pass. cit.

(7) Pétau, pass. cit.

(8) Voy. ibid., § 10; il y prouve que les Juifs admirent aussi la spiritualité de la nature angélique.

(9) Part. I, quest. 50, art. 1, comme aussi Somme contre les Gentils, liv. II, c. 46; Opusc. des créat. spirit., art. 5, tom. VIII, édit. Rome, 1570.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les saintes Ecritures disent que les Anges ont des rapports avec les femmes; donc ils sont corporels, ou ils ont des corps. On lit en effet dans la Genèse (VI, 2) : « Les fils de » Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, ils les » épousèrent. » 2. Voici comment la version d'Alexandrie rapporte ces paroles : « Les Anges de Dieu voyant..... les » épousèrent. » 3. Mais cette version, au témoignage de saint Augustin, est confirmée par le livre d'Hénoch (1). 4. Elle l'est aussi par saint Justin, Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Ambroise, Sulpice-Sévère, Lactance, et un grand nombre d'autres que cite Pétau (2), qui cite aussi, en faveur du même sentiment, Philon et Josèphe. 5. C'est aussi ce que semble prouver le contexte lui-même, qui nous apprend que de ces unions naquirent les géants. Mais Charles Rosenmuller ajoute que comme on prend pour filles des hommes les femmes qui sont réellement nées des hommes, de même doit-on regarder comme *les enfants d'Elohim* les Anges ou les *natures surnaturelles* (3). Donc :

Rép. 1. *N. A.* Quant à la première preuve, *D.* Les enfants de Dieu, c'est-à-dire de Seth, ou les princes que nous appelons les chefs des nations, *C.* les enfants de Dieu, c'est-à-dire les Anges, *N.* Car, dans l'Exode (c. XXI, 6, et XXII, etc.), le mot hébreu *Elohim* désigne les chefs ou princes, et Symmaque lui-même traduit par *les enfants des potentats* (4); Onkélos et Saadias l'entendent aussi dans le même sens; l'Arabe d'*Epernii* lit aussi *les fils des grands* (5); l'interprète samaritain lit *les fils des dominateurs* (6). Clerc lui-même entend ce passage des fils de Seth, et il fait observer en outre que souvent on désigne par-là, dans l'Ecriture, les vrais adorateurs de Dieu (7).

(1) Cité de Dieu, liv. XV, c. 24, n. 4.

(2) Des Anges, liv. III, c. 2.

(3) Scholie sur ce passage.

(4) Voy. saint Jérôme, quest. hébraïq., sur la Genèse, liv. I, édit. Vallarsi.

(5) Tel est Onkélos, dans le Targum; voy. Bible sacrée, édit. Plant., Anvers, 1569.

(6) Voy. Polygl. de Walton, et Bible royale, Paris.

(7) Voici ce qu'il écrit dans sa paraphrase sur ce passage : « Pendant ce » temps-là, la famille de Caïn se multiplia, les filles des Caïnites devinrent » nombreuses, et, comme elles l'emportaient en beauté sur celles d'Hénoch,

Cette dernière interprétation est communément admise des Pères. Il est évident que le texte en question ne doit pas s'entendre des Anges proprement dits ; car, ou ils eussent été bons, ou ils eussent été mauvais ; or, on ne peut le dire ni des uns ni des autres ; il ne s'agit pas des bons Anges, car, comme ils jouissaient déjà de la vue de Dieu, ils ne purent pas céder à la concupiscence de la chair, puisque c'est d'eux surtout que Jésus-Christ dit : « Ils n'épouseront ni ne seront épousés. » Ce ne sont pas les mauvais anges, autrement il faudrait appeler les démons les enfants de Dieu, et nulle part l'Ecriture ne les appelle ainsi (1).

Rép. 2. *D.* Par *Anges de Dieu*, la version d'Alexandrie désigne les hommes pieux, ce qui n'est pas rare dans l'Ecriture (2), *C.* les Anges proprement dits, *je dist. encore.* Il faut s'en écarter dans ce cas, *C.* il faut s'attacher à cette version, *N.* J'ajouterai encore que tous les manuscrits ne portent pas *Anges de Dieu;* il en est qui, au témoignage de saint Augustin (3), portent *enfants de Dieu;* tel que dans les Bibles complutes, cette version dite des Septante porte *enfants de Dieu* (4).

» dont les aïeux avaient repoussé l'alliance, ils en devinrent amoureux et ils » contractèrent mariage avec elles ; les Caïnites tenaient à honneur de les » avoir pour gendres. Peu de temps après leur alliance, ils se laissèrent cor- » rompre par l'exemple des Caïnites et de leurs épouses, et ils se rendirent » coupables des mêmes vices qu'eux, et ils engendrèrent des enfants plus » corrompus encore. » Cette interprétation est adoptée par Munster, Fagius, Vatable, Castalio, Clair, Drusius, Amama, Cardwrigth, dans leurs critiques sacrées. Cette interprétation trouve aussi sa confirmation dans plusieurs exemples tirés du Deutéronome, XIV, 1 ; Ps. LXXII, 15 ; Prov., XIV, 25.

(1) Il est certain que les Anges ne sont nulle part appelés *démons* dans l'Ecriture, pendant qu'au contraire, quoi qu'en pense Fabricius, dans sa Bibliographie ancienne, c. 8, § 27, les démons sont ainsi appelés, non-seulement avec quelque addition qualificative, mais ils sont même appelés *Anges* d'une manière absolue, tel que, I Cor., VI, 3.

(2) Saint Jean-Baptiste est ainsi appelé, saint Marc, I, 2 ; Coll., Malach., III, 1 ; les prêtres, I Cor., XI, 10 ; les évêques, Apoc., I, 20, et II, 1, etc.

(3) Cité de Dieu, liv. XV, c. 23, n. 3 ; on voit même, d'après saint Augustin, que la version des Septante, de son temps, renfermait les deux textes : les enfants de Dieu et les Anges de Dieu ; voici ce qu'il écrit : « Et les soixante- » dix interprètes les appelèrent et les enfants et les Anges de Dieu. Tous les » textes ne le portent pourtant pas, car, dans quelques-uns, ils ne sont appelés » que les fils de Dieu. » Il est facile de conclure de là que les mots *Anges de Dieu* n'était qu'une interprétation de quelques auteurs qui pensaient, comme nous le disons, que les Anges avaient aimé les femmes et qu'ils avaient eu commerce avec elles, ce qui plus tard se glissa dans le texte.

(4) Outre l'édition complute, les autres portent la même chose, comme on peut le voir dans les Bibles, Plant., dans la Polyglotte de Walton, dans la *Bible royale*, Paris.

Rép. 3. *Tr.* Car, au jugement de tous les critiques et de l'Eglise catholique elle-même, qui plus est, le livre d'Hénoch est tenu pour apocryphe (1).

Rép. 4. *D.* Ou d'après la version d'Alexandrie, ou d'après ceux qu'a trompés le livre d'Hénoch, *C.* dans le sens de l'Eglise et d'après la tradition, *N.* Car il en est un grand nombre qui, trompés par la version d'Alexandrie, ont embrassé cette opinion; d'autres l'ont embrassée parce qu'ils ont été induits en erreur par le livre d'Hénoch, qu'ils considéraient comme un livre divin, tel que Tertullien et quelques autres (2). Pétau pense que c'est à cette source que tous les anciens puisèrent cette fable (3). Au reste, à ces Pères nous en opposons d'autres qui rejetèrent cette même fable après mûr examen. Certaine-

(1) Voici ce que saint Augustin dit du livre d'Hénoch, pass. cit, n. 4 : « Mettons donc de côté les fables de ces écritures que l'on appelle apocryphes, » parce que les Pères n'en connurent pas l'origine, eux qui nous ont transmis » jusqu'à ce jour, par une succession connue et certaine, les véritables Ecri- » tures. » Les protestants pourront apprendre ici quels soins, quelle prudence les Pères mettaient à discerner les véritables Ecritures des écritures apocryphes.

(2) J'ai dit qu'il était constant que Tertullien et *quelques autres* avaient admis le livre d'Hénoch comme un livre saint. Quant à Tertullien, il est impossible d'en douter, car il dit, dans son livre intitulé *De cultu mulier.*, liv. I, c. 3, bien qu'il avoue qu'il en est plusieurs qui le rejettent : « Je sais, dit-il, » qu'il en est plusieurs qui rejettent le livre d'Hénoch ; » pourtant il en défend l'autorité avec énergie dans le même passage, et d'après ce livre, il appelle les Anges (liv. de l'Idolâtrie, c. 9) les amants des femmes ; et il dit, dans le liv. *De cultu mulier.*, c. 2, *qu'ils se précipitèrent du ciel vers les filles des hommes.* L'auteur du liv. du Célibat des clercs, qui se trouve parmi les Œuv. de saint Cyprien, dit : « Nous savons que les Anges tombèrent avec les » femmes. » Ce fut encore dans ce livre que puisèrent ce sentiment saint Justin, *Apolog.*, I, n. 5; Lactance, Instit. divines, liv. II, c. 15; Sulpice-Sévère, Hist. sac., liv. I. Cependant, comme Tertullien est le seul d'entre eux qui ait fait spécialement mention du livre d'Hénoch, rien ne nous empêche de dire qu'ils ont été induits en erreur par le texte de la Genèse, surtout d'après la version des Septante. Saint Ambroise, dans son serm. VIII, sur le Ps. CXVIII, n. 58, dit : « Enfin, il est écrit que les Anges aimèrent les filles des hommes, etc., » bien qu'il hésite, dans son serm. IV, n. 8, si, par ce » mot *anges,* on ne doit pas entendre les hommes qui, par leur probité, imitaient les Anges. Saint Hilaire de Poitiers parle aussi, *Traité sur le Ps. CXXXIII,* sans le nommer, du livre d'Hénoch avec un certain mépris : « On parle en- » core, dit-il, de je ne sais quel livre, où il est rapporté que les Anges con- » voitèrent les filles des hommes, etc.; mais on ne voit rien de semblable » dans la loi, et que nous importe de le savoir. » Tel est aussi le langage des autres. George Syncelle rapporte un long fragment du livre d'Hénoch, dans sa Chronographie, part. II; on peut le lire avec le reste dans les Œuvres de J. Fabricius, *Codex pseudepigraphus*, A. T. Hambourg, 1722, vol. I, p. 160 et suiv. Il y rapporte aussi le jugement ou la censure soit des anciens, soit des modernes.

(3) Des Anges, liv. III, c. 2, § 4.

ment, Philastre de Brescia, dans son livre des *Hérésies,* compte au nombre des hérésies l'opinion de ceux qui soutiennent « que les Anges, avant le déluge, eurent commerce avec les » femmes, et qu'ils engendrèrent les géants (1). » On voit par là que cette opinion ne fut jamais générale dans l'Eglise, qu'elle fut seulement l'opinion des Pères que nous avons cités, qu'il n'en résulta aucun désavantage, soit pour l'Ecriture, soit pour la tradition, comme le prétendent les protestants.

Rép. 5. *N.* Soit 1. parce qu'il n'est pas encore démontré que le mot *néphilim* désigne des hommes d'une taille extraordinaire; en effet, dans Job, on le traduit (I, 15) par : *qui se précipitent, envahissent,* c'est-à-dire déprédateurs, voleurs; peut-être exerçaient-ils leurs brigandages à cheval, comme le font de nos jours un grand nombre d'Arabes; les centaures des Grecs étaient aussi du même genre. Aquila et Symmaque semblent l'avoir entendu de *voleurs;* Onkélos le traduit par *forts;* les deux interprètes arabes l'entendent aussi dans le même sens (2); d'autres pensent que le mot *néphilim* veut dire *renégats, apostats,* du mot *faire défaut,* sens dans lequel on prend souvent le mot *naphal,* et il se rapporte au mot syriaque *naphalah,* qui se traduit par *apostat.* Il est donc évident que le mot de géants désigne vraisemblablement les hommes impies, les potentats qui pensent qu'il leur est permis de faire tout au gré de leurs caprices; c'est ce que confirme le contexte lui-même; car on lit, I, 4 : « Ce sont des hommes puissants et » célèbres dans le siècle, c'est-à-dire, des hommes forts, vio- » lents, etc. » Soit 2. parce que si nous ne voulons pas nous écarter de l'interprétation commune, il peut se faire, comme l'observe saint Augustin, que les géants soient issus de parents ordinaires, comme on peut facilement le démontrer par plusieurs exemples tirés soit de l'histoire sacrée, soit de l'histoire profane, sans avoir recours au commerce des Anges (3).

(1) Biblioth. des Pères, de la Bigne, tom. V, p. 34; saint Jean Chrysostôme, *Homél.* XXII, sur le 6e c. de la Genèse; il appelle ces histoires *des fables* et *des blasphèmes.* Voy. ibid., n. 2, édit. Bénéd., tom. IV. C'est aussi ce que dit saint Jérôme en divers endroits, et, avant eux, l'auteur *des Reconnaissances,* sous le nom de Clément de Rome; Origène, soit dans le liv. *Contre Celse,* soit ailleurs, liv. V, etc.

(2) Voy. *Targum,* pass. cit., où la version arabe porte *prœpotentes,* orgueilleux, contumaces, etc., qui vient du singulier *prœpotens,* fort, etc.

(3) Cité de Dieu, pass. cit. Il y fait observer que les géants existèrent avant que les enfants de Dieu eussent commercé avec les filles des hommes,

Rép. 6. *N.* Car on prouverait trop, on prouverait que les Anges sont les enfants naturels de Dieu, ce qui est absurde.

I. *Inst.* 1. L'Ecriture attribue aux Anges des choses qui ne conviennent pas à des substances purement spirituelles. Ainsi, il est dit d'eux (Ps. CII, 20) « qu'ils sont puissants, c'est-à- » dire qu'ils ont une grande force corporelle, » comme le traduit saint Jérôme; saint Paul dit aussi (I Cor., XIII) : « Quand » même je parlerais la langue et des hommes et des Anges; » Jésus-Christ a prédit aussi qu'au dernier jour il enverrait les Anges *avec la trompette et de grands éclats de voix.* Or, toutes ces choses-là, comme une foule d'autres qui se trouvent çà et là dans l'Ecriture, sont impossibles sans corps. Ajoutez-y encore, 2. que Jésus-Christ répondit aux sadducéens, qui lui demandaient quel serait celui des sept frères qui épouserait, après la résurrection, la femme qu'ils avaient eu tous sept en mariage, que les justes seraient *semblables* aux Anges; or, cette égalité n'existerait pas si les Anges n'avaient pas de corps (1). Donc :

Rép. 1. *D. A.* Si on prend les Ecritures matériellement et à la lettre, *C.* si on repousse leur sens spirituel et métaphorique, *N.* On ne peut pas les entendre dans un autre sens, puisque, comme on le voit par ce qui a été dit, la matière en question n'admet que celui-là. Si cependant on prétendait que les Anges accomplissent quelques-unes des opérations énumérées, nous répondrions alors que les Anges prennent un corps pour s'en acquitter. C'est aussi dans ce sens que les Anges sont *puissants par leur force,* parce qu'ils prennent un corps. Ceci coupe court aux autres difficultés tirées des diverses apparitions des Anges, comme de ce qu'ils ont bu, mangé, etc. Car l'Ange dit à Tobie (XII, 18) : « Lorsque j'étais avec vous, je paraissais » boire et manger; mais j'use d'une nourriture et d'un breu- » vage invisible, etc. (2). »

comme le prouve le contexte, et que même il y en eut après le déluge, comme le prouvent plusieurs pass. des Ecritures. Voy. Deut., II, 20, III, 11, 13; II Rois, XXI, 18, etc. En outre, comme on emploie dans l'Ecriture le mot *nephilim*, tantôt pour désigner les hommes d'une haute stature et tantôt pour désigner les brigands et les méchants, etc., on peut en conclure qu'ici ce mot a été employé dans l'un et l'autre sens, comme Is., XIV, 9; Baruch, III, 26. Aussi Aquila traduit-il par tombant, se précipitant, et Symmaque, par violent; les Septante, par géants, de même que Théodotion, comme on peut le voir dans les *Hexaples* d'Origène, édit. Montfaucon, tom. I.

(1) Voy. Muzzarelli, ouv. cit.

(2) Voy. cardinal Gotti, Nature des Anges, quest. 2, dout. 1, § 4, n. 26 et

Rép. 2. *D.* Ils sont semblables aux Anges par leur manière de vivre, *C.* par leur manière d'exister, *N.* La comparaison ne porte pas ici sur le corps, mais bien sur la manière de vivre; car, comme de leur nature les Anges ne contractent point mariage, parce qu'ils n'ont pas de corps, c'est pourquoi ceux qui ressusciteront ne contracteront point mariage de nouveau, parce que, bien qu'ils aient des corps, ils s'en abstiendront comme les Anges.

II. *Inst.* Les Ecritures nous représentent au moins les démons, tantôt comme tourmentés par le feu (Matth., XXV, 41; II saint Pierre, II, 4; Jud., 6), tantôt calmés par le son de la cythare (I Rois, XVI, 23), tantôt chassés par la fumée du fiel (Tob., VI, 8). C'est aussi à cela que se rapporte ce qu'enseignent en divers endroits les Pères, savoir, qu'ils sont attirés par les mets, l'odeur, les parfums, etc. Donc (1) :

Rép. 1. *D.* Les démons sont tourmentés, sont apaisés, sont mis en fuite par la puissance divine, *C.* par une puissance propre et naturelle, *N.* Absolument comme les sacrements sanctifient l'âme, ainsi que le dit saint Augustin.

Rép. 2. *D.* Pareillement avec le même docteur, ils sont attirés *comme esprits par les signes,* savoir, de l'honneur qu'ils affectent, *C. comme les animaux le sont par des mets, N.* (2).

II. *Obj.* S. Justin, martyr, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Lactance, et bon nombre d'autres Pères cités par Pétau (3), disent que les Anges ont des corps; quant à saint Augustin et saint Bernard, ils sont demeurés indécis (4). Donc :

Rép. D. A. La plupart d'entre ces Pères ne parlaient que

suiv., et saint Thomas, part. I, quest. 51, art. 3; voy. aussi Nicolaï, S. J., *sur Tobie,* diss. VI et XII.

(1) Minucius Félix rapporte, dans *Octave,* que les démons s'engraissent du parfum des autels et des hosties pacifiques, § 17, *Biblioth. des Pères,* édit. Venise, tom. II; saint Jean Chrysostôme, II Hom., sur saint Babylas, n. 23, édit. Bénéd., tom. II : « Lorsque les hommes leur offrent des parfums, du » sang et de la fumée, semblables à des chiens altérés de sang, ils se pressent » autour des autels pour les lécher; mais si personne n'offre des aliments de » ce genre, ils meurent pour ainsi dire de faim. » Tel est aussi le langage de plusieurs autres Pères; les païens disent aussi la même chose, comme on le voit par Porphyre, dont Eusèbe rapporte les paroles, Préparat. évang., liv. IV, c. 22, édit. de Franc. Vigeri, S. J., p. 173, où il est fait mention de l'alimentation des esprits et des corps des démons.

(2) Cité de Dieu, liv. XXI, c. 6.

(3) Des Anges, liv. I, c. 2.

(4) Ibid.

d'un corps improprement dit, *C.* tous l'affirmèrent d'un corps proprement dit, *N.* Car plusieurs Pères dirent des Anges qu'ils étaient corporels, non pas qu'ils pensassent qu'ils eussent un corps matériel, mais 1. parce qu'ils soutenaient qu'ils étaient des hypostases véritables, naturelles; *corps,* pour les anciens Pères, était la même chose que *substance;* aussi disent-ils parfois de Dieu qu'il est *corporel,* comme saint Augustin nous le fait remarquer pour Tertullien, et comme nous l'avons vu en son lieu (1). 2. D'autres dirent que les Anges étaient *corporels,* non pas absolument, mais comparativement à Dieu, et cela pour lui attribuer pleinement à lui seul la simplicité. 3. D'autres les considéraient comme tels, parce qu'ils regardaient comme corporel tout ce qui est renfermé dans un lieu et s'y meut, tel que Cassien et saint Hilaire (2). S'il n'était pas possible de bien interpréter ces Pères, il faudrait n'en pas tenir compte, puisqu'ils sont en opposition avec l'autorité et le sentiment de l'Eglise, comme le prouve le décret du concile de Latran, que nous avons cité. Quant à saint Augustin et à saint Bernard, comme la question n'était pas définie, ils préférèrent douter que d'avancer des choses inexactes (3).

III. *Obj.* Le septième concile œcuménique, qui est le deuxième de Nicée, approuva le dialogue de Jean de Thessalonique, où il disait que les Anges sont corporels, sinon totalement, du moins en partie. Donc :

Rép. N. A. Comme le prouvent, soit les paroles suivantes de Taraise, lequel ayant dit : « Le Père (Jean) a prouvé qu'il » faut peindre les Anges, parce qu'ils sont circonscrits, et » qu'ils se sont montrés sous la forme humaine, » le synode ajouta aussitôt : « Oui, seigneur, il faut peindre les Anges; » soit la profession de foi, dans laquelle il est dit : « Nous » vénérons les images des Anges saints et incorporels qui » se sont montrés aux hommes sous la forme humaine (4). »

(1) Traité de Dieu, n. 226.

(2) Voy. Pétau, ouv. cit., liv. I, c. 3, § 12.

(3) Nous ferons observer ici, avec l'illustre Gerdil, Sages inst. sur les Anges, que les incrédules se trompent lorsqu'ils disent des anciens Pères, indistinctement, qu'ils admettent une substance matérielle pensante, parce que quelques-uns ont semblé admettre que les Anges sont corporels : « Il ne faut pas » croire, dit-il, que les Anges soient unis à un corps ethéré, comme l'âme » l'est à un corps matériel. » Ce qui est l'expression fidèle du langage des Pères.

(4) Nous ne nions pas que Jean, évêque de Thessalonique, ait cru que les Anges fussent corporels, comme le prouve le contexte tout entier du discours

Le concile rejette donc par ces paroles l'opinion privée de Jean de Thessalonique.

Il suit de ce qui précède, 1. que les Anges, de leur nature, sont *incorruptibles*. Peut-on dire pareillement que, de leur nature, ils sont *immortels;* les anciens scholastiques ne sont pas d'accord sur ce point; mais d'après le sens dans lequel cette question est entendue par les philosophes de bon aloi, lorsqu'ils parlent de l'immortalité de l'âme, il est évident que l'on doit dire des Anges qu'ils sont immortels de leur nature (1).

Il suit, 2. que les Anges l'emportent de beaucoup sur les hommes, soit par leur substance, soit par la puissance de leur intelligence, soit enfin par la puissance active qu'ils possèdent (2).

qu'il prononça au concile II de Nicée, act. V, édit. Hardouin, tom. IV, col. 294. Mais c'était une opinion à lui. Lorsque Taraise dit, dans la même circonstance : « Le Père prouve qu'il faut peindre les images des Anges, » parce qu'ils sont circonscrits et qu'ils se sont montrés à plusieurs sous la » forme humaine, » il ne parle que du but du concile, qui était de prouver que l'on pouvait licitement peindre, comme le pensaient les anciens, les images de Jésus-Christ, de la Vierge mère, des Anges et des saints. Aussi le concile répondit-il d'une voix unanime : *Oui, oui,* car ceci ne faisait rien à la chose dont il était ici question, qui était de savoir si on pouvait peindre les images des Anges, ce que soutenait Jean contre les Gentils. Ce qui le confirme, c'est que nous voyons le concile approuver ce que disaient les autres saints Pères et docteurs, bien qu'ils soutinssent que les Anges n'ont pas de corps, et qu'ils les comparassent à Dieu lui-même quant à la nature spirituelle. Voy. Act., IV, col. 162, édit. cit. Mais où se manifeste surtout l'esprit du concile, c'est dans le décret de la foi, publié dans l'acte IV, col. 266; là, le concile confesse qu'il honore, qu'il salue et qu'il adore les images des saints, et même des Anges *incorporels*.

On voit, d'après cela, que c'est injustement que Cudworth (*Syst. intell.*, c. 5, sect. 3, § 37) prétend que le concile IV de Latran (que vainement il donne pour le IIIe) soutient le contraire, et qu'il combat le IIe concile de Nicée, lorsqu'il ne rougit pas d'écrire ce qui suit : « Mais ce qui en a surtout » porté un grand nombre à admettre, sans hésiter, qu'il n'y a rien de cor» porel, d'uni aux génies (Anges), c'est, je pense, l'autorité et la dignité du » IIIe concile de Latran, qui a classé cette opinion parmi ses décrets, contre » l'autorité du VIIe concile œcuménique, que l'on appelle le IIe de Nicée, » qui a établi l'opinion contraire, comme s'il avait moins d'autorité, comme » s'il était moins digne de foi, bien qu'on puisse le comparer à celui-ci et » qu'il ait la même autorité dans ses lois. » Il tombe ici, et pour plusieurs raisons, dans une erreur grave, 1° lorsqu'il affirme qu'il en est un grand nombre qui ont cru à la spiritualité naturelle des Anges, à cause de l'autorité du concile de Latran, quand cette doctrine a été généralement admise des catholiques bien longtemps avant; 2° lorsqu'il affirme que le IIe concile de Nicée enseigne le contraire, ce qui est évidemment faux, d'après ce qui vient d'être dit; 3° de même que sur le conflit qu'il suppose entre les deux conciles.

(1) Voy. Pétau, des Anges, liv. I, c. 5, §§ 9 et suiv.

(2) Voy. Suarez, les quatre premiers livres sur les Anges, où il fait ressortir l'excellence de la nature angélique.

CHAPITRE III.

FONCTIONS DES ANGES.

Les Anges ont certainement plusieurs fonctions à remplir, mais la première de toutes, c'est de louer Dieu, d'après les paroles suivantes de l'Apocalypse, VII, 11 : « Et tous les » Anges se tenaient debout autour du trône... et ils tombèrent » la face contre terre en présence du trône, et ils adorèrent » Dieu, disant : Amen, etc. » Une autre de leurs fonctions, c'est d'exécuter les ordres de Dieu, surtout pour ce qui concerne le salut des hommes, puisqu'ils sont « tous des esprits » employés pour servir ceux qui doivent être sauvés, » comme dit l'Apôtre (Hébr., I, 14). On voit par là que les royaumes, les provinces, les pays divers, les hommes enfin, sont placés chacun sous la tutelle d'un Ange, ce que nous démontrerons un peu plus loin. Quelques Pères, comme Hermas, Methodius, Origène, Athénagore, Epiphane, Théodoret, pensèrent que non-seulement les hommes, mais encore les animaux, les plantes, et tout ce qui existe, est confié à la garde des Anges (1). L'Eglise n'a jamais appuyé cette opinion de son autorité, et par conséquent elle est abandonnée. Cependant Jean Bodin (2) et Lemaître (3), calvinistes l'un et l'autre, se sont efforcés de réchauffer cette opinion. Pour nous, nous les laissons de côté, et nous allons tâcher de défendre le dogme catholique de la protection des Anges, contre leur maître Calvin. Car, bien que parfois celui-ci avoue que les Anges veillent au salut des hommes, et qu'il ne semble douter que sur le point de savoir si chaque homme a un Ange gardien, cependant, dans son commentaire sur le Ps. XC, il cesse de douter, et il avance hardiment : « C'est une erreur que de croire que chaque » homme a son Ange gardien ; » et il avance que cette croyance n'a été admise dans l'Eglise que par l'effet de l'astuce

(1) Voy. Cotelier, vision 4 du liv. I, *du Pasteur d'Hermas*, où il réunit plusieurs témoignages d'anciens Pères en faveur de ce sentiment. Ce n'est qu'avec peine que saint Jérôme la rejette, dans son *Commentaire* sur Habacuc, liv. II.

(2) Ouvrage intitulé Théâtre universel de la nature, liv. V.

(3) Lettre à Jacques Lensant.

satanique, et pour diminuer la confiance que nous devons avoir en Jésus-Christ, notre médiateur. Les rationalistes imputent cette doctrine aux âges de barbarie et d'ignorance (1). Nous disons donc contre eux :

PROPOSITION.

C'est un dogme catholique, appuyé sur l'Ecriture et les Pères, que les Anges sont préposés à la garde des hommes.

Notre proposition est générale, comme on le voit; elle n'établit qu'une chose, c'est que les Anges sont préposés à la garde des hommes; et les théologiens enseignent çà et là qu'il est de foi que chaque homme est placé sous l'égide d'un Ange; que ce ne sont pas seulement les justes et les prédestinés qui sont placés sous leur tutelle, mais encore les pécheurs et les réprouvés; mais il est encore généralement admis comme certain que chaque pays, chaque province, chaque royaume, chaque église a son Ange gardien; cependant on avoue communément que ce n'est pas une chose de foi.

Notre assertion s'appuie sur les paroles suivantes, qui se lisent, Ps. XC : « Dieu vous a placés sous la garde de ses » Anges, afin qu'ils vous gardent dans toutes vos voies ; » et les Pères, d'une voix unanime, entendent ces paroles de tous les hommes justes; de même que les paroles de Jésus-Christ (Matth., XVIII, 10) : « Prenez garde de ne mépriser aucun de » ces petits enfants ; car je vous dis que leurs Anges, qui sont » au ciel, voient toujours la face de mon Père. » Nous avons déjà cité le témoignage de l'Apôtre (Hébr., I).

Aussi Origène dit-il : « Ils sont chargés (les Anges) de la » procuration de nos âmes pendant que nous sommes enfants; » ils sont comme nos tuteurs, ils agissent pour nous (2). » Saint Basile : « Comme les murs d'une ville fortifiée de toutes » parts en éloignent les ennemis, de quelque côté qu'ils se » présentent, de même l'Ange nous garantit en face et nous » protége par-derrière, de manière que nous soyons à l'abri » de toutes parts (3). » Saint Ambroise : « Le Seigneur,

(1) Wegscheider, § 103.

(2) *Homélie VIII, sur la Genèse,* n. 8, et ailleurs, tel que *Homélie XX, sur les Nombres,* n. 3; *sur le Ps. XXXVIII,* n. 2, édit. Bénéd.

(3) Homél. sur le Ps. XXXIII, n. 5, tom. I, p. 148, édit. Bénéd.

» dit-il, envoie ses Anges pour défendre ceux qui doivent être » les héritiers de ses promesses célestes (1). » Ainsi saint Augustin donne pour certain que les Anges nous aident suivant leur grandeur, lorsqu'ils obéissent à Dieu, qui a même *daigné envoyer son Fils unique pour nous* (2). Tel est aussi çà et là le langage des autres Pères.

Il est clair, d'après les paroles de Jésus-Christ, que nous avons citées : « Leurs Anges (des enfants)... voient la face de » mon Père, » que chaque homme a un Ange qui est préposé à sa garde. Nous devons remarquer ici deux choses : 1. c'est que Jésus-Christ ne dit pas *l'Ange*, mais bien *les Anges;* 2. *leurs*, c'est-à-dire leurs Anges *propres*, ou qui sont assignés à chacun d'eux. Que cette doctrine fut répandue chez les Juifs et parmi les premiers chrétiens, c'est ce que nous voyons par les Actes des apôtres, XII, 15, où il est dit que quand une jeune fille, du nom de Rhodé, affirmait que saint Pierre était à la porte et qu'il frappait, les fidèles qui s'étaient réunis dans l'intérieur de la maison pour prier, lui répondirent : « C'est son » Ange (Act., XII, 15). » Les Pères entendent unanimement ces paroles de l'Ange de saint Pierre. C'est par conséquent avec raison que saint Jérôme s'écriait : « Grande est la dignité des » âmes, puisque chacune d'elles, au moment de sa création, » est placée sous la sauvegarde d'un Ange (3). » Saint Basile dit aussi : « Que chaque homme ait un Ange préposé à sa » garde, chargé de le diriger, c'est ce que reconnaîtra tout » homme qui n'aura pas oublié les paroles du Seigneur : » Ne méprisez pas, etc. (4). » Ainsi, sans nous arrêter à citer les autres, voici ce qu'en concluait saint Bernard : « Dans » quelque hôtellerie, dans quelque lieu écarté que vous vous » trouviez, vénérez votre Ange... Si vous interrogez la foi, » elle vous apprend que votre Ange vous accompagne par- » tout (5). »

Les théologiens admettent communément aussi que les pécheurs et les réprouvés ont un Ange gardien, et ils le concluent,

(1) *Serm. I,* sur le Ps. CXXIII, n. 9, édit. des Bénéd., et ailleurs, tel que liv. des Veuves, chap. 9, n. 55; il faut prier pour nous les Anges qui ont été préposés à notre garde.

(2) Liv. des Quatre-vingts questions, quest. LXVII, n. 7.

(3) *Comment. sur saint Matth.*, liv. III, sur ce passage.

(4) Contre Eunomius, liv. III de ses Œuv., tom. I, p. 272.

(5) *Serm, XII, sur le Ps. XC*, n. 6, édit. des Bénéd.

soit de la volonté toute bienveillante de Dieu envers les hommes, soit de ce qu'un grand nombre de Pères, lorsqu'ils parlent des Anges gardiens, ne mettent aucune différence entre les fidèles et les infidèles, les justes et les pécheurs, les réprouvés et les élus (1); soit enfin, comme le fait observer saint Thomas, parce que la garde des Anges aide les pécheurs et les réprouvés « à éviter au moins certains maux qui leur seraient » préjudiciables et à eux et aux autres (2). »

C'est enfin un enseignement certain, que chaque communauté, chaque empire, chaque province, ont reçu de Dieu un Ange député à leur garde. Et ce sentiment s'appuie sur divers passages de l'Ecriture, tel que Exode, XIV, 19; il y est fait mention de « l'Ange de Dieu, qui précédait les camps d'Israël » (Jos., V, 14). » On vit apparaître « le prince de l'armée du » Seigneur (Dan., X); » il y est fait mention des princes, c'est-à-dire des Anges du royaume des Perses, des Grecs et des Juifs. Pour celui qui désirerait en savoir davantage sur ce point, il peut consulter Pétau et Trombellius (3).

Objections.

I. *Obj.* Pour juger la doctrine des Anges, il faut tenir un compte rigoureux de ce qui suit, 1. *soit* des notions incomplètes et imparfaites que l'on avait, dans les âges de barbarie et d'ignorance, sur la volonté de Dieu, relativement au gouvernement du monde (Gen., XVIII, 21); 2. *soit* de l'usage où étaient les hommes ignorants, d'attribuer au ministère de natures célestes et supérieures à l'homme les événements naturels extraordinaires, surtout les pensées qui venaient subitement à l'esprit (4), et de calquer la cour céleste sur la cour des rois de la terre; 3. et il ne faut pas se dissimuler que si on entend cette doctrine dans son sens naturel, elle est en opposition avec

(1) Voy. Pétau, ouv. cit., liv. II, c. 7, n. 6.

(2) Part. 1, quest. 113, art. 4, à la 3. La plupart des difficultés que les protestants ont suscitées plus tard sur les Anges, se trouvent discutées et résolues dans cette question.

(3) Voy. Pétau, pass. cit., c. 6, et Trombellius, des Anges gardiens, Bolog., 1747. Telle fut aussi la croyance des païens; voici ce qu'Orphée chante, dans son Hymne aux Muses : « Chaque mortel a un démon divin et un démon mau» vais; » et Hésiode, 1 ouv. : « Et ces démons sont devenus.... les gardiens » des hommes mortels. »

(4) Eichhorn, des Apparitions des Anges, aux Actes des apôtres, Biblioth. de la Bible litt., III, 381 et suiv.; Stahl, des Apparitions de Jéhovah et de ses Anges, ibid., VII, 156 et suiv.

la dignité de Dieu, puisque, dans toutes ces apparitions d'Anges dont il est fait mention dans l'Ecriture, on ne voit pas qu'elles aient un résultat en rapport avec leur importance (tel que Gen., XXI, 19, XXXII, 1 et 2; Nomb., XXII, 22 et suiv.; III Rois, XIX; Act., XII, 23; coll. Josèphe, *Antiquit. Jud.*, XIX, 8, 2); 4. elle est aussi une source funeste de superstitions, et Jésus-Christ ne l'a jamais ni enseignée ni recommandée. Quant aux récits mythiques des apparitions des Anges, que nous voyons dans les Ecritures, leur seul but, c'était d'expliquer certaines questions plus subtiles, relatives à la Providence, et de les faire pour ainsi dire toucher du doigt aux peuples (1). Donc :

Rép. 1. *N.* Il ne faut juger cette doctrine que d'après ce qu'enseignent les Ecritures, d'après la tradition et la doctrine de l'Eglise; car autrement il n'y aurait plus rien de stable et de certain. Or, autre chose est, que l'Ecriture emploie parfois des expressions ou des formules métaphoriques et impropres, pour se mettre à la portée de notre faiblesse, comme dans le passage cité de la Genèse; autre chose, qu'elle nous donne de Dieu une idée fausse, comme cela aurait lieu dans l'hypothèse de nos adversaires, si Dieu avait recours au ministère des Anges. La première de ces choses s'accorde parfaitement avec la bonté de Dieu, pendant que la seconde est en désaccord avec la véracité divine.

Rép. 2. *D.* Dans l'hypothèse que les Anges n'existent pas, *Tr.* dans l'hypothèse qu'ils existent, *N.* Car l'existence des Anges, supposée et prouvée, comme les saintes Ecritures nous apprennent que Dieu nous les envoie pour nous secourir, surtout dans l'affaire du salut; ce ne sont pas seulement les ignorants, mais ce sont aussi les hommes les plus savants qui attribuent, et avec justice, aux Anges les pensées pieuses, et parfois aussi les effets insolites que ne sauraient produire les causes naturelles. Si on a quelquefois attribué par erreur, ou parce qu'on ignorait les lois physiques, certains effets naturels aux Anges, ceci ne détruit pas la croyance générale relative au ministère des Anges, croyance qui repose à la fois et sur l'Ecriture

(1) Tel, Wegscheider, § 103; il est suivi de Eckermann, Comp. théol. chrét., 87; Niemeyer, Théologie populaire et pratique, 6e éd., p. 135 et suiv., Staüdlin, Dogmatique et histoire des dogmes, pag. 230; Ammon, Somme de théolog. chrét., 138; Schleiermacher, Foi chrétienne, 1, § 54; voy. le même.

et sur la tradition. Quant à la cour céleste modelée sur les cours des rois de la terre, nous en laissons le bénéfice à Grotius, qui en est l'inventeur, ainsi qu'à ses sectateurs.

Rép. 3. *N.* Car le fond de cette question consiste à savoir si les écrivains sacrés ne nous ont pas trompés en nous rapportant ces apparitions des Anges, ou s'ils l'ont fait. En admettant que ces apparitions sont vraies, ce qu'aucun homme modéré n'a jamais nié, il faut en conclure qu'elles ne sont pas en opposition avec la dignité du Dieu souverain,

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire au culte des Anges, *C.* à la superstition proprement dite, *subdist.* Pour quelques individus particuliers, *Tr.* par elle-même, *N.* Mais nous établirons en son lieu le culte des Anges. Or, il est absurde et impie de dire que Dieu, par les apparitions des Anges, introduit ou favorise la superstition. Il est certain, en outre, d'après ce que nous avons dit, que nos adversaires enseignent une fausseté, lorsqu'ils disent que Jésus-Christ ne nous a jamais appris le soin que prennent de nous les Anges, qu'il ne nous en a jamais dit les avantages. Mais vainement ils se récrient contre ce fait.

Rép. 5. *N. La supposition des récits mythiques,* elle n'est fondée que sur l'incrédulité et l'impiété des rationalistes et des membres des modernes sociétés bibliques, comme nous l'avons souvent fait observer ailleurs.

II. *Obj.* 1. La garde des Anges est superflue, puisque Dieu lui-même veut bien s'en charger, au rapport de David (Ps. CXX) : « Il ne dormira pas, il ne se laissera pas sur- » prendre par le sommeil, celui qui veille sur Israël. » 2. Et certes, si les Anges prenaient soin de nous, pourquoi ne nous préserveraient-ils pas de tant de maux qui nous accablent? 3. Pourquoi ne nous empêcheraient-ils pas de commettre le péché? 4. Ajoutez à cela que les Anges ne peuvent satisfaire à nos principaux besoins, qui sont intérieurs; ils ne connaissent pas les mouvements intimes de nos cœurs. 5. Ce sont donc les fables des génies des païens, assistant chaque homme, qui ont donné lieu à la croyance des Anges gardiens.

Rép. 1. *N.* Car, comme Dieu gouverne immédiatement l'Eglise par sa sagesse infinie, et qu'il la gouverne médiatement par le souverain pontife et les évêques, et qu'il gouverne les empires par les princes, il garde aussi d'une manière spéciale et médiate, par le ministère des Anges, et l'Eglise et

chaque homme en particulier, et il les garde immédiatement par sa grâce (1).

Rép. 2 *et* 3. Nous répondrons ici que ces objections s'adressent aussi à ceux qui prétendent que Dieu gouverne tout par lui-même. C'est pourquoi les Anges ne nous mettent pas à l'abri de tous les maux, soit parce qu'ils prévoient qu'ils doivent nous profiter, ou parce que la providence de Dieu les empêche de nous en préserver; ce qui fait que quelquefois ils permettent que les hommes tombent dans le péché, pour qu'ils ne paraissent pas privés de leur libre arbitre. Ils ne laissent pas pourtant, pendant ce temps, que d'aider puissamment les hommes que Dieu a confiés à leur garde, de les porter à prendre soin de leurs intérêts temporels, et surtout de leur salut éternel, de les aider à déjouer les embûches du démon, à éviter les maux qui les menacent de toutes parts, de les animer à la pratique de la vertu, d'affermir les faibles, de consoler ceux qui sont affligés, de secourir ceux qui souffrent, de relever ceux qui sont tombés, d'insinuer des avis opportuns, d'assister ceux qui prient, d'offrir à Dieu leurs prières, et de les recevoir après la mort, lorsqu'ils ont satisfait aux exigences de la vie présente, et de les transporter dans la société des bienheureux.

Rép. 4. *D.* Par la puissance de leur nature, *C.* par la manifestation divine, *N.* (2).

Rép. 5. *N.* Bien que les païens eux-mêmes aient admis que les hommes ont des Anges gardiens, comme le prouvent les citations nombreuses des écrivains païens que font Pétau et Huet (3), il est constant pourtant que l'on ne peut pas légitimement en conclure que les chrétiens leur ont emprunté cette doctrine; on doit plutôt en conclure, au contraire, que les païens l'avaient puisée dans l'ancienne tradition ou dans les livres saints. On voit, ainsi que nous l'avons démontré, plusieurs preuves de l'existence des Anges gardiens dans le Pentateuque, qui est de tous les livres le plus ancien. Ainsi (Gen., XLVIII, 16), Jacob parle expressément de son Ange

(1) Voy. saint Thomas, quest. cit., art. 1.

(2) Ibid., art. 6.

(3) Pétau, des Anges, liv. II, c. 7; Huet, Quest. chrét., liv. II, c. 4, § 3; Voy. aussi Alb. Fabric., Bibliograph. antiq., c. 8, § 28.

particulier; voici ses paroles : « Que l'Ange qui m'a délivré de » toute espèce de maux bénisse ces enfants (1). »

Inst. Cette doctrine entraîne plusieurs absurdités, et 1. que les Anges sont au-dessous des hommes, puisqu'ils sont leurs serviteurs et qu'ils prennent soin d'eux; 2. que les Anges sont privés de la vision béatifique pendant qu'ils exercent ce ministère; 3. qu'ils sont en proie à la tristesse ou qu'ils sont dans la joie, suivant que les hommes confiés à leurs soins éprouvent des adversités ou qu'ils sont heureux; surtout parce qu'on pourrait imputer aux Anges les maux qu'éprouvent les hommes, et qu'ils pourraient les en préserver par leur puissance, d'après ces paroles du livre (III Rois, XX, 39) : « J'ai » gardé cet homme, et s'il vient à périr, tu paieras pour lui » âme pour âme; » donc :

Rép. N. A. 1. Quant à la première *Conséq. D.* Si les Anges, lorsqu'ils nous protègent, le faisaient pour nous, *Tr.* s'ils servent et s'ils ne veillent sur nous qu'à cause de Dieu, *N.* Comme on ne peut pas dire que le berger qui garde les brebis est leur serviteur, mais bien qu'il est le serviteur de celui qui lui en a confié la garde. Au reste, saint Bernard a dit sans hésiter que les Anges sont *nos serviteurs,* et non *nos maîtres;* non pas qu'ils soient d'une nature inférieure à la nôtre, mais bien parce que, en ceci, « ils imitent le Fils unique de Dieu, qui n'est pas » venu pour être servi, mais bien pour servir (2). »

Rép. 2. *N.* Comme on le voit par les paroles de Jésus-Christ que nous avons citées : « Leurs Anges voient toujours la face » de mon Père. » La raison, c'est, comme le dit saint Thomas, parce que « l'Ange règle toutes ses actions extérieures sur la » seule opération intellectuelle, ce qui fait que ses actions ex- » térieures ne sont point un obstacle à sa contemplation ; parce » que, de deux actions, dont l'une est la règle et la raison de » l'autre, l'une, loin d'empêcher l'autre, lui aide au contraire; »

(1) Ch. Hein, Fréd. Rosenmuller font observer que Jacob, dans les paroles citées, parle de ce même Ange avec lequel il lutta (c. 32 et 2), et qu'il considérait comme son Ange gardien. Il est plusieurs protestants qui pensent que cet Ange désigne le Messie, ou l'Ange incréé, parce qu'on lui attribue ce qui n'est propre qu'à Dieu seul. Il en est aussi qui prétendent que le Messie s'est montré aux anciens Pères sous la forme d'un Ange. Delyng défend ce sentiment contre Grotius et Leclerc, dans *ses Observ.* sur les saints, part. II, observ. 7, p. 96 et suiv. C'est à tort que le manuscrit samaritain lit *roi*. Au reste, d'après le sentiment commun des Pères, Jacob désigne, par ces paroles, son Ange gardien.

(2) Pass. cit., sur le Ps. XC.

tout différemment de ce qui se fait en nous, « parce que nous » nous appliquons à une action selon nos forces sensitives, et » lorsque nous nous proposons les actions de ces mêmes forces, » nous ralentissons les actions de la force intellective (1). »

Rép. 3. *D.* Avec le même saint docteur. Si ces malheurs nous arrivaient contrairement à leur volonté, *C.* autrement, *N.* Car, dit-il, la tristesse et la douleur ne proviennent que de ce qui contrarie la volonté ; et il n'arrive rien de contraire à la volonté des Anges et des bienheureux dans le monde, car leur volonté est toujours conforme à celle de Dieu (2).

Quant au *Confirmatur*, *D.* également avec le même docteur angélique. Si on pouvait imputer les maux des hommes à la négligence des Anges, *C.* s'ils ne procèdent que de la seule méchanceté des hommes, qui s'éloignent autant de la droiture que de l'instinct des bons Anges, *N.* (3).

CHAPITRE IV.

DE LA GRACE, DE LA CHUTE ET DU CHATIMENT DES ANGES.

Les choses que renferme ce chapitre sont à peine l'objet d'une controverse. Si pourtant il s'élevait ici quelque discussion, ce ne serait qu'entre les théologiens, et il ne semble pas que l'on puisse établir ici quelque chose de certain. Aussi, sans établir aucune proposition spéciale, distinguant brièvement et par ordre le certain de l'incertain, nous dirons ce qu'il faut penser sur chacun des articles en question.

1. Quant à la grâce, les Pères et les théologiens pensent communément que Dieu conféra à tous les Anges, immédiatement après leur création, la grâce sanctifiante comme le plus bel ornement de la nature angélique ; tous connaissent ces belles paroles de saint Augustin : « Dieu était en même temps en eux, » créant leur nature et leur conférant la grâce ; ce qui fait qu'il » faut croire que les Anges ne furent jamais saints sans bonne » volonté, c'est-à-dire sans amour de Dieu (4). » Aussi Jésus-

(1) Part. II, q. 112, art. 1, 2 et 3.
(2) Ibid., quest. 113, art. 7.
(3) Ibid., art. 1, 2 et 3.
(4) Cité de Dieu, liv. XII, c. 9, n. 2.

Christ dit-il du démon : « Il ne demeura pas ferme dans la » vérité (Jean VIII). » Saint Jean Chrysostôme et saint Léon-le-Grand expliquent ces paroles de la *sainteté* et de la *justice*, de laquelle il est déchu (1). C'est aussi à cela que se rapportent les paroles suivantes de saint Jude : « Les Anges qui ne gar» dèrent pas leur *principat* (2). » Enfin les paroles suivantes d'Ezéchiel (XXVIII, 15) : « Vous avez été parfait dans vos » voies, à partir du jour de votre création, jusqu'à celui où » l'iniquité a été trouvée en vous, » prononcées dans la personne du roi de Tyr, sont entendues mystiquement, par saint Grégoire-le-Grand (3) et les autres Pères, de la grâce et de la gloire de Lucifer (4).

J'ai dit que ce sentiment était commun parmi les Pères et les théologiens; car, au rapport de saint Augustin (5), il y en eut quelques-uns qui pensèrent que les Anges avaient été créés dans l'état de nature pure. Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, parmi les scholastiques, et la plupart des autres docteurs marchèrent sur leurs traces jusqu'à saint Thomas, et pensèrent pareillement que les Anges avaient été pendant quelque temps, à partir du moment de leur création, dans un état de nature pure (6). Berti lui-même confesse qu'il est facile

(1) Saint Jean Chrysostôme, Hom. LIV et LIII, *sur saint Jean*, n. 3, explique les paroles citées de saint Jean comme il suit : « Dans la probité de la vie. » Saint Léon-le-Grand, *Serm. XLVIII*, et *sur le Carême*, X, c. 2 : « Et parce » qu'il n'a pas (le diable) persisté dans la vérité et qu'il a perdu toute sa » gloire par son orgueil, il se plaint de ce que la miséricorde de Dieu répare » l'homme et qu'elle le réintègre dans le bien qu'il a perdu. » Voy. édit. Ballerini, tom. 1, p. 182.

(2) Voy. Maldonat, sur saint Jean, VIII, 44.

(3) *Moral.*, liv. XXXIV, c. 17, liv. IV, c. 9; *item.*, liv. XIX, c. 3.

(4) Pétau, *des Anges*, liv. III, c. 2, §§ 40 et suiv.; voy. aussi le Père de Rubéis, diss. XXVI, *des Actes*, etc. *de saint Thomas d'Aquin*, c. VII, 1.

(5) Cité de Dieu, liv. XI, c. 13

(6) Pétau, *des Anges*, liv. I, c. 16. Il y compte, en faveur de l'opinion contraire, Didyme et saint Basile, bien qu'ailleurs ils émettent un avis contraire. Parmi les scholastiques, il compte Guillaume de Paris, Rupert, Hugon, Pierre Lombard, Ægidius, et son école augustinienne embrassa aussi ce même sentiment, de même qu'Alexandre de Alais, saint Bonaventure, Scot, Gabriel et un grand nombre d'autres, au point que saint Thomas lui-même, sur la II *Sent.*, dist. 4, q. 1, art. 2, confesse que, de son temps, cette opinion était *plus commune*, voici ses paroles : « Il y a deux opinions sur ce point; il en » est, en effet, qui disent que les Anges n'ont pas été créés dans l'etat de » grâce, mais qu'ils ont été créés dans un état purement naturel, et cette » opinion est la plus commune. Quant aux autres, ils soutiennent que les » Anges ont été créés dans l'état de grâce. Mais il est difficile de saisir quelle » est celle de ces opinions qui est la plus fondée en raison. » Les jansénistes,

d'entendre les paroles de saint Augustin que nous avons citées, « de la grâce actuelle par laquelle les Anges produiraient un » acte parfait d'amour de Dieu (1); » ce que confirme Estius (2). Que ceci soit dit en passant contre les jansénistes, qui, pour combattre la possibilité de l'état de nature pure, soit dans les Anges, soit dans l'homme, donnent comme un *article de foi* que les Anges ont été créés dans l'état de grâce.

Il est aussi généralement admis des théologiens que tous les Anges, soit bons, soit mauvais, ont reçu, outre la grâce sanctifiante, un secours actuel sans lequel il ne leur eût pas été possible de persévérer ; le seul point controversé parmi eux, c'est de savoir quelle est la nature de cette grâce actuelle dont furent enrichis les Anges : fut-elle de même espèce, eut-elle une même entité dans tous, et dans ceux qui persévérèrent, et dans ceux qui ne persévérèrent pas, comme l'affirment les augustiniens et les congruistes, auxquels s'adjoignent les jansénistes? ou bien fut-elle d'*espèce* et d'*entité* différente, suffisante seulement dans les Anges réprouvés et *efficace* dans les élus, ce que prétendent, d'après leur système, les thomistes? Mais comme notre but n'est pas de nous mêler des discussions des diverses écoles, nous renverrons celui qui désire de plus amples renseignements sur ces questions, entre autres à Berti et à Suarez (3) pour l'école des augustiniens (4) et des congruistes, et au cardinal Gotti pour ce qui est de celle des thomistes (5).

2. Les Anges, bien que prévenus de ces grâces, ne persévérèrent pas tous dans la foi et dans l'accomplissement de leurs devoirs, puisqu'un grand nombre d'entre eux, comme le prouvent les textes de l'Ecriture que nous avons cités plus haut, tombèrent par le péché. Mais de quelle espèce fut leur péché?

L'opinion de ceux qui pensèrent que les Anges furent chassés

néanmoins, mettant tout sentiment de pudeur de côté, défendent l'affirmative comme un article de foi!

(1) Liv. X, c. 8.

(2) Sur la II *Sent.*, dist. III, § 7. Il y expose les preuves des deux opinions, et il range la question parmi les questions scholastiques. Pour lui, néanmoins, comme Berti, il embrasse l'affirmative comme plus *probable*.

(3) Berti, liv. XII, c. 8, prop. 2; Suarez, des Anges, liv. V, c. 12, n. 11 et suiv.

(4) Tom. III, 1 part. de saint Th., quest. 6, dout. 8, §§ 2 et suiv.; voy. aussi Boucat, Théol. des saints Pères, vol. II, diss. IV, de la Créat. de l'homme, art. 2, concl. 2.

(5) Voy. Pétau, Incarn., liv. XII, c. 10, §§ 9 et suiv. Il y confirme cette opinion de beaucoup de preuves.

du ciel, rejetés de la présence de Dieu pour un péché d'impureté, est depuis longtemps tombée dans l'oubli. C'est pourquoi les uns ont pensé que les Anges avaient péché par envie ; mais, comme le fait observer saint Augustin, l'envie n'est que la compagne, et non la mère de l'orgueil. Tous n'expliquent pas cette envie du démon de la même manière; les uns pensent qu'il vit d'un œil mauvais que l'homme eût été créé à l'image de Dieu; d'autres pensent que le démon tomba parce qu'il ne vit qu'avec peine la nature humaine déifiée par son union à la divinité. Mais qui est-ce qui prouve que les Anges connurent le mystère de l'Incarnation à l'avance? Ce qui fait qu'il faut entendre ces paroles du livre de la Sagesse : « C'est par l'envie » du démon que la mort entra dans le monde, » dans ce sens que c'est par l'envie que la mort a envahi le genre humain, mais de manière toutefois que l'orgueil en soit le principe et la source.

Le commun des Pères tient que le péché primitif, par lequel tombèrent et le diable et ses satellites, fut un péché d'orgueil; l'Ecriture elle-même les avait devancés dans ce sentiment, car on lit (Eccl., X, 15) : « L'orgueil est le principe de tout péché. » (I Tim., III, 6) : « Que ce ne soit pas un néophyte, de crainte » que l'orgueil ne le fasse tomber dans les piéges du démon; » et ailleurs.

Mais par quel genre d'orgueil pécha-t-il? Saint Thomas enseigne, et il est suivi du plus grand nombre des théologiens, que l'orgueil de Lucifer consista en ce qu'il voulut atteindre par ses propres forces et sans aucun secours étranger la béatitude pour laquelle il avait été fait, et qu'en ce point il désira s'égaler au Très-Haut (1). Ce serait une excellente chose que de lire le saint docteur, part. I, quest. 63, surtout les trois articles où il démontre comment l'esprit le plus noble par sa sagesse et sa nature peut pécher, non pas par ignorance ou

(1) P. I, quest. 63, art. 3. Cependant Pétau, ouv. cit., liv. III, c. 3, § 25, après avoir exposé cette opinion de saint Thomas, ajoute : « Je ne sais pas » si cette opinion des anciens Pères est en rapport avec celle de Guillaume » de Paris. » Guillaume de Paris pense que vraisemblablement le diable et ses anges voulurent s'attribuer l'honneur divin, c'est-à-dire qu'ils voulurent se faire adorer et passer pour des dieux, ce qu'ils se sont ensuite efforcés d'obtenir des païens. Il est aussi un certain nombre de théologiens qui ont pensé que la cause de la chute des Anges, c'est qu'ayant connu le futur mystère de l'Incarnation, l'envie et l'orgueil pénétrèrent dans leur cœur et les empêchèrent d'adorer le Dieu fait homme. On peut consulter Pétau pour cette opinion; il la développe liv. III, c. 2, § 10.

nonchalance, mais par l'orgueil et l'envie seuls. Il en est d'autres qui pensent avec Pétau que Lucifer pécha parce qu'il désirait exercer un empire absolu sur toutes les créatures, ou parce qu'il eût refusé de se soumettre et d'obéir s'il eût obtenu cette omnipotence, comme le pense saint Bonaventure lui-même (1). Cette opinion repose sur des preuves qui ne sont pas à mépriser.

3. S'écoula-t-il beaucoup de temps entre la création des Anges et leur chute? le nombre de ceux qui tombèrent est-il bien grand? c'est ce que nous ne savons nullement (2). Cependant, on ne peut pas nier qu'aussitôt qu'ils se furent rendus coupables d'un péché quelconque, coupables de lèse-majesté divine, ils furent aussitôt précipités du ciel et soumis aux châtiments qu'ils venaient de mériter.

Les supplices des démons sont multiples. Le premier, c'est la perte de la justice et de la grâce sanctifiante; l'autre, c'est la perte de la béatitude surnaturelle, qui consiste dans la vision intuitive et la jouissance de Dieu, pour lesquelles ils avaient été créés; le troisième, c'est l'obscurcissement de leur intelligence et l'endurcissement et l'opiniâtreté de leur volonté dans le mal, bien que ces deux facultés de l'esprit n'aient été ni anéanties, ni affaiblies dans les choses essentielles.

Telles sont les choses qu'admettent généralement tous les théologiens. Cependant ils ne s'entendent pas tous de même sur le châtiment qu'on appelle la peine du sens. Car, 1. parmi les anciens, il y en eut plusieurs qui pensèrent que les démons n'avaient pas été immédiatement soumis à ce châtiment. Pétau en a recueilli les témoignages (3); nous y voyons qu'il y en a quelques-uns qui ont pensé que les démons ne seraient punis du supplice éternel du feu qu'après le jugement dernier. Estius pense toutefois que les Pères ne parlent ici que d'une espèce de supplice secondaire, qui consiste uniquement dans l'opprobre, l'ignominie et la rage qu'ils devront subir au jugement général (4). Je doute pourtant que ce soit là leur pensée. 2. Il en est plusieurs aussi parmi les anciens qui ont enseigné qu'il est un certain nombre de mauvais esprits qui n'ont point été

(1) Pass. cit., § 26.
(2) Voy. Pétau, ibid.
(3) Ibid., c. 4.
(4) Sur la II *Sent.*, dist. IV, § 14.

précipités dans l'enfer, mais qu'ils habitent en partie dans l'air ou dans les régions qui avoisinent la terre. 3. D'autres ont prétendu que les démons qui ont été précipités dans les demeures infernales changent tour-à-tour de place, et que ceux qui sont dans les enfers en sortent pour venir habiter ces régions, et qu'ils alternent mutuellement. Il en est enfin plusieurs qui ont prétendu qu'ils n'étaient pas soumis au supplice du feu (1). Cependant, l'opinion constante et commune aujourd'hui, c'est que les démons furent tous immédiatement soumis à la peine du sens, et que ceux qui habitent les régions aériennes sont des esprits infernaux qui *emportent avec eux les supplices de leurs flammes*, comme le dit Bède (2), et que par conséquent ils sont tourmentés par le feu.

Nous nous bornerons à ce qui précède pour le moment. Quant à celui qui voudrait de plus amples renseignements sur ces questions, il pourra consulter saint Thomas et Pétau (3). Elles ne sont pas assez importantes pour nous empêcher de nous appliquer à en étudier d'autres qui le sont bien davantage.

CHAPITRE V.

DU COMMERCE DES DÉMONS AVEC LES HOMMES.

Nous ramenons à ce commerce des démons avec les hommes tous les stratagèmes dont usent ces méchants esprits, soit pour nuire aux hommes et les tourmenter, soit pour les conduire à leur ruine éternelle. Les obsessions des corps se rapportent à la première de ces choses ; à l'autre se rapportent tous les maux vers lesquels les démons poussent les hommes, soit que ce soit en vertu d'un pacte quelconque ou non. Nous confessons volontiers qu'il ne faut pas admettre indistinctement tout ce que l'on

(1) Voy. Pétau, ouv. cit., liv. III, c. 5. Outre Origène, il cite, en faveur de cette opinion, saint Ambroise, saint Jean Damascène et Théophylacte. Vasquez fait observer, sur la p. I, diss, 243, c. 1, que l'Eglise n'a encore rien défini sur ce point.

(2) Comment. sur le c. 3 de l'ép. de saint Jacques. Voy. édit. Œuv., Bâle, tom. V, p. 947.

(3) Saint Thomas, p. I, quest. 64; Pétau, liv. III, des Anges, c. 2 et suiv.; Calmet, Diss. sur les bons et les mauvais Anges, art. 2; elle est la seconde de celles qu'il a mises en tête du Commentaire de l'évangile de saint Luc.

dit çà et là des énergumènes, des pythonisses, des devins, des sorciers et de la magie ; nous pensons qu'il ne faut pourtant pas classer au nombre des croyances d'un vulgaire ignorant tout ce qui concerne les démoniaques et les superstitions démoniaques. Car un tel sentiment, d'après saint Thomas, « procède » d'un principe d'infidélité ou d'incrédulité, qui fait que la » croyance aux démons est classée parmi les appréciations » d'un vulgaire ignorant (1). »

C'est aussi de ce principe que découle l'opinion des protestants modernes (2), des membres des sociétés bibliques, et surtout des rationalistes, qui nient et les obsessions des démons et les machinations de ces mauvais esprits. A ces nouveaux sages se joint le catholique Jahn, qui, tout en simulant d'exposer problématiquement la question des démoniaques, s'applique à ruiner toutes les preuves que l'on tire, soit de l'Ecriture, soit des Pères, pour établir la vérité des obsessions, dans le but de prouver que par ce nom de démoniaques on n'entend que des malades, et que Jésus-Christ et les apôtres, et les autres écrivains sacrés n'ont fait que suivre l'opinion

(1) Sur la IV *Sent.*, dist. 34, quest. 1, art. 3. Cudworth lui-même, *Syst. intell.*, c. 5, § 82, dit sans hésiter que ceux qui rejettent ce que l'on dit, soit de la divination, soit de la magie, soit, à plus forte raison, des obsessions, doivent être traités comme suspects d'impiété envers Dieu et regardés comme des athées.

(2) Voy. Christ. Thomassius, Diss. sur le crime de magie, 1701 ; Mayer, Histoire du diable, 2e édit., Tubingue, 1780 ; Meiners, Critique générale de toutes les religions, tom. I, p. 398 et suiv. Semler est le premier qui ait professé ouvertement en Allemagne que les démoniaques ne sont pas tous possédés du diable ou tourmentés par les démons, mais qu'il en est qui sont seulement en proie à diverses maladies, Diss. sur les démoniaques dont il est fait mention dans l'Evangile, Hall, 1760 ; 4, édit., 4, 1779. On peut, pour ce qui concerne ce Semler, qui est comme l'oracle des protestants, surtout des membres des sociétés bibliques, consulter Hugs-James Rose, *de l'Etat de la religion protestante en Allemagne*, Cambridge, 1825. Il fut, dans le principe, disciple *des piétistes*, puis il s'en sépara et il posa le principe de l'*accommodation*, qu'un grand nombre de protestants ont suivi dans leurs exégèses bibliques. Après avoir énuméré un certain nombre d'erreurs, ou plutôt les erreurs monstrueuses de cet auteur, voici en quels termes conclut Hugs-James Rose, bien qu'il soit protestant, lui aussi : « Voici quelques-unes des opinions » d'un auteur qui, en Angleterre même, s'est acquis un nom immortel, » Semler. Ah ! s'il est impossible à l'homme d'éviter complétement l'erreur, » il vaudrait mille fois mieux trop croire que de ne pas croire assez ! Il » admettra peut-être quelques erreurs, mais le principe de la foi demeurera » intact. Peut-être étendra-t-il, pour ainsi dire, son culte à des doctrines qui » ne sont pas révélées, mais il sera soumis à la parole de Dieu et il aura » pour elle une fidélité humble et soumise, sans laquelle il est impossible » d'aller à Jésus-Christ. » Cependant il faut attribuer tout cela au principe protestant !

vulgaire lorsqu'ils ont parlé des démoniaques (1). Quant aux autres effets produits par les démons, ils les déclarent incompatibles et avec une sage philosophie et avec la nature de Dieu (2).

Aussi devons-nous prouver deux choses : c'est qu'il y a de vrais démoniaques, comme aussi qu'il a été sage de porter des lois et d'infliger des châtiments à ceux qui s'abandonnent à la superstition ou qui pratiquent les maléfices.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il est constant, et d'après l'Ecriture, et d'après les Pères, et d'après la croyance de l'Eglise, qu'il y a de véritables démoniaques ou des hommes possédés du démon.

Par *démoniaques*, par *obsédés* ou *possédés*, nous entendons ceux qui sont tellement au pouvoir du démon, qu'il réside dans leurs corps, qu'il les fait agir, et qu'en vertu d'un pouvoir qu'il tient de Dieu, il les tourmente de diverses manières. Les anciens Pères étendaient quelquefois les mots *obsédés* et *énergumènes,* et ils s'en servaient pour désigner les infidèles, que tient sous sa puissance et qu'enchaîne en quelque sorte le démon (3).

Mais l'Evangile ne nous permet pas de douter qu'il ait existé plusieurs hommes possédés du démon; 1. il nous présente çà et là Jésus-Christ chassant les démons des corps des possédés (4), 2. ordonnant aux démons de sortir : « Esprit sourd » et muet, je te le commande, sors du corps de cet homme, » et ne t'en empares plus dorénavant (5). » Comme ses disciples lui demandaient comment il se faisait qu'ils n'avaient pas pu guérir cet homme, Jésus leur répondit : « Ce genre

(1) Archéologie biblique, §§ 194 et suiv.

(2) « Il faut avouer, dit Wegscheider, § 106, que toutes les croyances de » démonologie biblico-ecclésiastique, surtout ce qui tient aux effets produits » par les démons, sont tellement engencés, qu'il n'est pas possible de les » concilier avec une saine philosophie,... ni avec certains autres préceptes de » l'Ecriture, qui nous expriment parfaitement la nature du Dieu suprême. »

(3) D'après cette interprétation plus large, une très-ancienne coutume qui est encore en vigueur, veut que, dans la collation du baptême, on fasse précéder les exorcismes, les insufflations et la renonciation au démon, etc. Nous parlerons de ce rit en son lieu, voy. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, liv. II, p. 176-177, édit. d'Oxford.

(4) Matth., IV, 24, VIII, 15; Marc, I, 32, 34, 39.

(5) Marc, IX, 24, et dans le texte grec, V, 25.

» (de démons) ne se chasse que par le jeûne et la prière (1). » 3. Nous y voyons Jésus-Christ interrogeant un démon, lui demandant devant la foule quel était son nom; le démon répondant à sa question et le suppliant de ne pas l'envoyer dans l'abîme, mais de lui permettre d'entrer dans des pourceaux, comme cela se fit (2). 4. Nous y voyons les démons *sortir* et pousser des cris (3). 5. Les écrivains sacrés distinguent les malades des démoniaques, et leur expulsion de la guérison de ces derniers (4). 6. Ils nous racontent que les soixante-dix disciples s'en retournant pleins de joie de ce que les démons leur obéissaient au nom de Jésus, celui-ci leur répondit : « J'ai vu » Satan tomber du ciel comme la foudre..... Mais gardez-vous » bien de vous réjouir de ce que les esprits vous sont sou- » mis (5). » 7. Nous y voyons que, quand les pharisiens calomniaient Jésus-Christ, lui reprochant de chasser les démons par Béelzébuth, prince des démons, il leur répondit : « Tout royaume qui est divisé périra (6). » 8. Ils nous rapportent que Jésus-Christ parle d'un esprit qui était sorti du corps d'un homme, et qui se promenait dans des lieux arides, cherchant un lieu où se reposer, et que, n'en trouvant pas, il songea à retourner d'où il était sorti, et qu'il prit avec lui sept esprits plus mauvais que lui (7). 9. Ils nous le montrent donnant à ses apôtres le pouvoir de chasser les démons (8). 10. Il est rapporté aux Actes que Paul chassa d'une fille l'esprit de Python, qui devinait (9).

Ceci posé, voici comment nous raisonnons : Ces passages de l'Ecriture, pris dans leur sens naturel, ne peuvent s'entendre que des obsédés; or, tout nous dit qu'il faut ainsi les entendre; en effet, rien ne s'oppose à ce que nous les entendions ainsi; si, au contraire, nous cherchons à les interpréter dans un sens figuré ou par l'opinion vulgaire, il se présente aussitôt une foule d'obstacles ; et d'abord on ferait violence au texte, si on

(1) Ibid., V, 28; dans le grec, 29.
(2) Luc, VIII, 27 et suiv.
(3) Ibid., IV, 41.
(4) Marc, I, 32, XVI, 15; Luc, VI, 17, 18, VII, 21, VIII, 2, XIII, 32.
(5) Luc, X, 18.
(6) Matth., XII, 25, 28; Marc, III, 23, 25; Luc, XI, 17, 19.
(7) Matth., XII, 43; Luc, XI, 24.
(8) Matth., X, 1; Marc, XVI, 17.
(9) Act., XVI, 16.

les interprétait tous ou de malades ou d'insensés, puisqu'il n'existe aucune trace de ces maladies ; ensuite, si Jésus-Christ eût confirmé, par sa manière d'agir et par ses discours, cette fausse persuasion, il eût été plutôt nuisible qu'utile aux hommes, parce que, imbus de cette croyance, il leur eût été facile de se croire obsédés, et ils eussent été véritablement insensés, vu surtout que, dans l'hypothèse de nos adversaires, il eût positivement induit les apôtres en erreur, en leur donnant le pouvoir de chasser les démons, s'il n'y eût pas eu de possédés. Enfin, ce qui doit être d'un grand poids pour nos adversaires, s'ils veulent bien ne pas se contredire, il faudrait, ce qui leur est impossible, nous montrer un seul écrivain sacré ou profane qui, dans le langage généralement admis, ait appelé les malades ou les insensés des démoniaques; la jactance toute gratuite de nos adversaires mise de côté, ils ne s'appuient donc sur aucun document pour prouver, soit par les auteurs sacrés, soit par les écrivains profanes, qu'avant ou qu'après Jésus-Christ on ait été dans l'usage d'appeler les malades ou les insensés des *démoniaques*. Pourquoi entendrions-nous donc par le mot d'obsédés les malades ou les insensés, contrairement à tous les documents, sans preuves aucunes, et contre les preuves les plus positives, contre toutes les règles de l'exégèse?

Cette nouvelle exégèse est en opposition manifeste soit avec les Pères les plus anciens, les plus rapprochés des apôtres, et qui ont marché sur leurs traces, soit avec les faits les plus communs et qui sont à la portée de tout le monde. En effet, les Pères les plus anciens sont unanimes à dire, soit qu'il y a des démoniaques, soit que Jésus-Christ a donné à son Eglise le pouvoir de chasser les démons des corps de ceux qu'ils obsèdent, et qu'ils ont été réellement chassés ; mais ils provoquent encore les païens à demander aux chrétiens de confirmer par l'expérience qu'ils possèdent réellement ce pouvoir. Tels sont entre autres saint Justin, Minutius-Félix, saint Irénée, Tertullien, Cyprien (1) et plusieurs autres. Pour ne pas être trop

(1) Ce serait une chose longue et difficile que de citer tous les passages de chaque Père attestant que les chrétiens délivraient des démons les obsédés, et ils l'attestent comme une chose connue de tout le monde, constante, qui se passait sous les yeux mêmes des païens; ils sont tous unanimes; il serait impossible d'en trouver un seul qui, dans toute l'antiquité, ait élevé là-dessus le moindre doute. Il me suffira donc d'indiquer certains endroits où il est parlé de cette faculté qui avait été donnée par Jésus-Christ lui-même aux chrétiens, et dont ils usèrent. Voy. donc saint Justin, *Apolog.*, II, n. 6, p. 93;

long, nous ne citerons que les paroles de Tertullien seul; voilà en quels termes il provoquait avec confiance et publiquement les païens dans son *Apologétique :* « Produisez-nous » ici sur votre tribunal quelqu'un qui soit réellement possédé » du démon ; quelque soit le chrétien qui interpelle cet esprit » (non pas ce malade ou cet insensé), il confessera tout aussi » bien qu'il est ici un vrai démon, qu'il avouera qu'il est » ailleurs un faux dieu ; » il concluait ensuite en ces termes : « Votre divinité est donc soumise aux chrétiens (1). » C'est aussi dans ce sens que saint Cyprien disait : « Vous verrez » que ceux que vous priez nous prieront (2). »

Ajoutez à cela l'aveu des païens, qui n'ont jamais osé dénier aux chrétiens le pouvoir de chasser les démons des obsédés, car il s'agissait de faits publics et patents; pourtant, ces faits une fois admis, ils les attribuaient soit à la magie, soit aux ruses du démon, etc., tels que Celse, cité par Origène (3), Porphyre (4), Julien l'Apostat (5).

Il n'est pas un seul Père, de plus, qui n'ait vu, dans ce pouvoir qu'avaient les chrétiens de délivrer les obsédés par l'invocation du nom de Jésus, une preuve invincible de la divinité de Jésus-Christ et de la vérité de la religion chrétienne (6).

édit. Bénéd.; Minut.-Félix, *dans Octave,* n. 27; *Bibl. Pères, de Galland,* 897, col. 1; saint Irénée, liv. II, Cont. les Hérés., c. 32, édit. Massueti, et encore, 57; saint Cyp., liv. Vanité des idoles, p. 227, édit. Bénéd., etc.

(1) C. 23, édit. Rigalti. C'est ainsi que Tertullien provoquait les païens. Nous lui joindrons saint Jérôme, qui déchire avec confiance l'hérétique Vigilance, le père de nos protestants. « A moins que par hasard, dit-il, à l'exemple des » païens et des impies, de Porphyre et d'Eunomius, vous n'imaginiez que ce » sont là des prestiges des démons, et que les démons ne crient véritable- » ment pas, et qu'ils simulent leurs tourments. Je vous le conseille, entrez » dans les basiliques des martyrs, et vous y serez purgé quelque jour; vous » y trouverez un grand nombre de vos pareils, et ce ne seront point les » cierges des martyrs, qui leur déplaisent tant, qui vous brûleront, ce seront » des flammes invisibles. » Voy. liv. Cont. Vigilance, n. 11, édit. Vallarsi; voy. idem, *Vie de saint Hilarion,* n. 20 et suiv.

(2) Cont. Démétrian., édit. cit., p. 221.

(3) Cont. Celse, liv. 1, n. 6, tom. I, p. 324, édit. Bénéd. Il y parlait fort légèrement du pouvoir qu'avaient tous les chrétiens de chasser tous les démons, d'après les noms et les enchantements de quelques démons.

(4) Voy. saint Jérôme, pas. cit.

(5) Saint Cyrille, liv. VI, Cont. Jul. Il reconnait aux chrétiens le pouvoir de chasser les démons au nom de Jésus-Christ. Voy. édit. J. Aubert, tom. VI, p. 191.

(6) Voy. Baltus, Suite de la réponse à l'histoire des oracles, I part., c. 18 et suiv.

Saint Epiphane cite même un Juif qui chassa les démons au nom de Jésus (1); saint Grégoire de Nazianze et Théodoret rapportent la même chose de Julien l'Apostat (2); saint Augustin cite aussi certains schismatiques et certains hérétiques qui ont opéré le même prodige dans quelques circonstances, en invoquant Jésus-Christ (3).

Aussi l'ordre des exorcistes fut-il établi dans l'Eglise catholique dès les temps apostoliques, bien qu'au témoignage des mêmes Pères, ce don fût presque général dans les premiers temps de l'Eglise, et que les enfants eux-mêmes l'exerçassent, et qu'il y eût des règles et des prières prescrites pour les exorcismes.

Ceci posé, nous raisonnons encore comme il suit : Il faut considérer comme nulles, il faut même rejeter les conjectures qui sont en opposition avec des faits publics, manifestes, constants, lesquels n'ont pas seulement pour témoins des écrivains qui les ont vus de leurs propres yeux, des hommes reconnus pour leur science, leur probité, leur sainteté, leur prudence, mais qui le sont encore par leurs ennemis les plus acharnés, et dont on conserve les monuments publics; or, d'après ce que nous avons dit, telles sont les conjectures que nos adversaires opposent à l'obsession véritable, réelle des démons (4). Donc :

Objections.

Obj. Tous les démoniaques dont il est parlé dans les Ecritures ne furent que des malades ou des insensés. Ce qui prouve que la plupart d'entre eux furent malades, c'est 1. les indices d'une fureur épileptique, etc., qui se manifestaient en eux, *V. G.* Dans le jeune homme dont il est parlé dans saint

(1) Hérésie XXX, Ebionites, édit. Pétau; Voy. saint Irénée, Contre les hérésies, liv. II, c. 6, édit. cit., avec les notes de Feuardentius, parmi les notes, p. 85.

(2) Saint Grég. Naz., 1 disc., Cont. Julien, n. 19, édit. *Bilii*; Théodoret, Hist. ecclés., liv. III, c. 1.

(3) Liv. LXXXIII, Questions, quest. LXXIX.

(4) Nous citerons ici, comme couronnement, le témoignage d'un exégète moderne qui n'est pas suspect à nos adversaires, c'est Isaac Vossius. Voici ce qu'il dit, dans sa Dissertation sur les sibylles : « Que les chrétiens modernes » cessent de se moquer de la crédulité des anciens chrétiens;.... les plus » cruels ennemis de la religion chrétienne sont, assurément, les chrétiens » eux-mêmes, puisqu'il est presque impossible de trouver une seule pro- » phétie, un seul témoignage relatif à Jésus-Christ, admis des anciens, que » n'aient tenté de ruiner ou de renverser entièrement un grand nombre de » ces hommes illustres. »

Marc, IX, et qui, dit-on, était possédé d'un esprit impur qui lui arrachait des cris affreux, qui le précipitait tantôt à terre, tantôt dans l'eau et tantôt dans le feu, qui écumait et qui grinçait des dents ; 2. ce sont les évangélistes eux-mêmes qui classent souvent les démoniaques parmi les divers genres de malades, Matth., IV, 23, 24, X, 18 ; Marc, I, 32 ; Luc, IV, 40, 41, V, 15, VIII, 2, IX, 1, XIII, 32. Il est même écrit au livre des Actes, X, 38, que tous les malades, dont la plupart sont appelés démoniaques dans les Evangiles, sont *possédés du démon;* ce qui nous indique que les écrivains sacrés expriment une seule et même chose par les mots *malade* et *démoniaque*, ou *tourmenté par le démon*. Ils embrassent au contraire, sous le nom de malades, les démoniaques; aussi ne mentionnent-ils point les démoniaques lorsqu'ils rappellent en général ceux que Jésus a secourus (Luc, VII, 21, 22 ; Matth., XI, 5). C'est pour cela qu'ils disent souvent des démoniaques, qu'ils ont été *guéris;* ce qu'ils disent aussi des malades, Matth., VIII, 16, XII, 22; Luc, VII, 21, VIII, 2, IX, 42; surtout Luc, XI, 14, rappelant *l'esprit muet*, et XIII, 11, *l'esprit de la maladie* ou le malade; il est certain qu'il a entendu parler ici, non pas de l'esprit, mais bien de l'homme muet et malade ; or, si Luc, qui était médecin, se sert de cette même expression : *guérir et être guéri des esprits*, et *guérir les possédés du démon*, VII, 21, VIII, 2, et Actes des apôtres, X, 38, il est évident que l'on prend alternativement le mot esprit pour le mot maladie (1). Donc :

Rép. N. A. Cette assertion a contre elle les preuves péremptoires que nous avons citées plus haut. Nous allons pourtant y répondre directement,

Quant à la preuve, *N.* ou *D.* Ceci ne se présente que dans le cas cité, encore peut-on parfaitement le faire concorder avec l'obsession du démon, *C.* ceci se rapporte à tous les cas, et est incompatible avec l'obsession véritable. *N.* Nos adversaires se trompent ici doublement : ils se trompent d'abord parce qu'ils veulent étendre à tous les cas ce qui n'est que particulier; ils se trompent ensuite parce qu'ils pensent que la possession est incompatible avec telle ou telle maladie, ce qui est évidemment absurde. Qui est-ce qui nous empêche de dire, avec la plupart des Pères et des interprètes, que le démon lui-même a occa-

(1) Tel Jahn, Archéologie biblique, § 194.

sionné la maladie, sur la permission de Dieu (1)? ou si on l'aime mieux encore, soit que ce jeune homme était atteint d'une maladie naturelle, soit qu'il était tourmenté par le démon? d'autant mieux que tous les accessoires rapportés dans le récit évangélique demandent nécessairement une obsession du démon (2).

On peut appliquer cette réponse à tous les cas particuliers que l'on nous objecte, car la raison est la même pour tous.

Quant à ce que l'on ajoute relativement au mot *guérison*, nous ferons observer, 1. qu'il est faux que l'on emploie cette expression lorsqu'il s'agit des démoniaques seuls (3); que parfois l'on attribue les maladies au démon ou à Satan, en tant qu'il fomente le péché; et que le plus souvent il faut attribuer les maladies et les autres maux physiques aux péchés et aux mauvaises mœurs dont ils sont la triste, mais juste conséquence. Voilà pourquoi on dit communément, de ceux qui sont malades, qu'ils sont opprimés par le démon (4). 3. Que les évangélistes distinguent avec soin et en divers endroits les malades des démoniaques, ce qu'ils n'eussent pas fait si les malades et les démoniaques n'eussent été qu'une seule et même chose. 4. Qu'il est faux que parmi ceux que l'on cite comme ayant été guéris par Jésus-Christ, il ne soit pas fait mention de démoniaques; que si saint Matth., XI, 5, n'en fait pas mention, la raison, c'est parce que la relation de son récit avec la prophétie d'Isaïe, XXXV, 5, et LXI, 1, ne l'admettait pas; au reste, Luc, VII, 21, suppléa au silence de Matthieu.

(1) Voy. Maldonat, sur saint Matth., XVI, 5.

(2) Tels sont, assurément, soit le reproche d'incrédulité adressé par Jésus-Christ aux apôtres, soit la nécessité de la prière et du jeûne pour chasser cette espèce de démons, choses qui ne conviennent point du tout à une maladie naturelle; nous n'avons jamais connu, en effet, de médecins qui aient eu recours au jeûne et à la prière pour guérir les épileptiques.

(3) C'est ce que l'on ne voit pas dans saint Matth., IX, 33, 34, où l'on distingue plutôt à dessein les démoniaques des malades, ou bien où l'on établit une différence entre le pouvoir que reçurent de Jésus-Christ les apôtres de guérir les malades et de chasser les démons; ils sont distingués aussi, ibid., IV, 24, et VII, 22. Vainement aussi chercherait-on cette expression dans saint Marc, I, 34, où l'on distingue aussi les malades des possédés; ibid., 39, et III, 15; on trouve encore la même distinction, ibid., VI, 13, VII, 26, 30, XVI, 9, 17; saint Luc, IV, 33, 35, 41, XI, 14, 19. Et si Matth., XII, 22, XVII, 15; Luc, VI, 18, VIII, 2, nous parlent des démoniaques guéris, le contexte tout entier nous prouve que ce mot se prend dans le sens de *délivré*.

(4) Voy. Maldon., sur le c. 8 de saint Matth., V, 17; saint Jean Chrysost., Hom. XXVII à la XXVIII, sur saint Matth., n. 1, 2.

I. *Inst.* 1. Il ne fut pas rare de voir guérir, par les secours de la médecine, les démoniaques qui se trouvèrent parmi les autres peuples au temps de Jésus-Christ. 2. Aussi, bien que Jean fasse parler des Juifs, parlant suivant l'usage de démoniaques, chap. VII, 19, 20, VIII, 48, 52, X, 20, pour lui, quoiqu'il parle souvent des malades guéris par Jésus-Christ, il ne mentionne pourtant jamais les démoniaques (Jean, IV, 46, V, 3, VI, 2). 3. Paul, lui aussi (I Cor., XII, 14), quoiqu'il mentionne tous les dons des miracles qu'il avait reçus, ne parle pourtant pas du don qu'il avait reçu de chasser les démons (Act., XVI, 16), et que Jésus avait promis (Marc, XVI, 17; Matth., X, 8; Luc, X, 16). 4. Ces deux apôtres confondirent donc les démoniaques parmi les malades, parce que la médecine était en honneur dans ce temps-là dans l'Asie-Mineure, où saint Jean écrivit son évangile, et saint Paul sa première épître aux Corinthiens; ce qui faisait que le vulgaire savait que ces maladies, que l'on attribuait aux démons, étaient des maladies naturelles. 5. Si les écrivains sacrés nous rapportent çà et là que des démoniaques vinrent trouver Jésus-Christ ou qu'on les lui amena, et si Jésus lui-même dit : « Je chasse les démons; » si Jésus en outre apostrophe les démons, s'il les menace, s'il leur commande de se taire ou de sortir, s'il leur défend de revenir, tout ceci ne prouve qu'une chose, c'est qu'ils ont approprié leur langage aux usages établis et à l'opinion populaire, ou qu'ils se sont servis d'un langage figuré (1). Donc :

Rép. 1. *D.* Que l'on considérait comme tels, *Tr.* ou *C.* qui étaient véritablement tels, *N.* C'est ce que nos adversaires ne prouveront jamais.

Rép. 2. *D.* Le but que se proposait saint Jean ne l'exigeait pas, *C.* parce qu'il n'admettait pas de véritables démoniaques ou qu'il pensait que ce n'était que des malades, *N.* Tout le monde sait en effet que saint Jean ne se proposa, en écrivant son évangile, que de rappeler ce que les autres évangélistes n'avaient pas consigné dans les leurs, surtout ce qui avait pour but de confirmer la divinité du Christ; il omit donc une foule de choses rapportées par les autres évangélistes (2). Aussi ne peut-on rien conclure de là.

(1) Jahn, pass. cit., § 196.

(2) Si l'on tient compte du but que se proposait saint Jean, on ne s'étonnera pas qu'il ait passé sous silence une foule de choses relatées par les autres évangélistes. Il passe rapidement, en effet, sur les premières années

Rép. 3. *D.* Expressément, *Tr.* implicitement, *N.* Car sous le mot générique, *operatio virtutum,* il comprend le pouvoir de chasser les démons; car, comment l'Apôtre aurait-il pu exclure un don dont il usa plusieurs fois, surtout (Act., XVI, 16, et XIX, 12) de l'aveu même de nos adversaires.

Rép. 4. Je nie la supposition, parce que nos adversaires regardent comme vraie une chose qui est fausse. Car nous savons que, par l'action de Paul, les *esprits mauvais* furent chassés à Ephèse, dans l'Asie-Mineure, et que vainement les exorcistes, enfants de Sceva, tentèrent de le faire; Paul chassa aussi, à Philippe, l'esprit de Python, qui s'était emparé d'une jeune fille. Loin de confondre ici les malades avec les démoniaques, on y distingue avec un soin particulier les esprits mauvais des maladies (Act., XIX, 12).

Rép. 5. *N.* Ces assertions sont toutes gratuites, et le seul fondement sur lequel elles s'appuient, ce sont les préjugés de nos adversaires. Car ils supposent gratuitement 1. que l'usage s'était introduit d'appeler les malades démoniaques, pendant qu'au contraire les preuves les plus péremptoires tirées, soit de l'Ecriture, soit des auteurs profanes, prouvent clairement qu'il n'en est rien (1); que Jésus-Christ s'est servi du langage

de Jésus-Christ, il ne relate que quelques faits omis par les autres évangélistes, tels que les noces de Cana, son entretien avec Nicodème et la Samaritaine, le paralytique, qui recouvrit la santé à la piscine probatique, et, qui plus est, le prodige de la multiplication des pains, déjà rapporté par les autres, est à peine indiqué par lui; afin que la période de la troisième pàque, d'où part la partie principale de son histoire, soit marquée par un miracle insigne, et qu'elle soit revêtue d'un cachet spécial, et, afin d'y exposer plus nettement la doctrine de l'institution de l'Eucharistie, il y rapporte longuement, sans parler des autres, les deux miracles opérés la dernière année de sa vie, et qui sont la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare. Au reste, à peine mentionne-t-il quelque part les paroles et les faits merveilleux rapportés par les autres évangélistes et opérés par Jésus-Christ; aussi est-il très-sobre de ces récits, pendant qu'au contraire il nous a rapporté plus longuement ses discours et ses prières. C'est ce qui fait que la manière d'enseigner de Jésus ne paraît pas la même d'après saint Jean que d'après les autres évangélistes. Et comme les autres avaient souvent parlé de la délivrance des obsédés, saint Jean n'en parle presque pas, non plus que de la guérison des malades opérée par lui.

(1) Comme les membres des modernes sociétés bibliques en appellent toujours à la manière de parler d'alors, il ne sera pas hors de propos de citer ici l'autorité de Flavius Josèphe, pour prouver que les Juifs n'étaient pas dans l'usage d'appeler les malades des démoniaques. Voici ses paroles, Archéol., liv. VIII, c. 2, § 5 : « Dieu lui accorda aussi (à Salomon) d'apprendre l'art de » guérir les hommes des mauvais démons. Et, après avoir composé des » charmes contre les maladies, il laissa aussi des formules d'abjurations, et, » lorsque les démons en sont liés, elles les chassent si bien qu'ils ne re-

qui avait cours alors, et qu'il l'a confirmé et par ses paroles et par ses actes, ce qui est en opposition manifeste avec sa véracité ; 3. que les apôtres n'ont pas compris autrement Jésus-Christ, bien que de l'aveu même des rationalistes le contraire soit constant (1).

On comprend par là l'objection tirée du Commentaire de Jérémie, c. 28, par saint Jérôme : « Comme si les Ecritures » ne contenaient pas une foule de choses rapportées d'après » l'opinion de ces temps-là, où les place le récit, plutôt que » conformément à la vérité de la chose elle-même. » Car autre chose est de rapporter *historiquement* la plupart des choses à une opinion fausse du vulgaire, et autre chose est confirmer *dogmatiquement* par des mensonges la fausse opinion du vulgaire. La première de ces choses concerne la vérité

» viennent pas..... J'ai vu un de mes concitoyens, nommé Eléazar, délivrant, » en présence de Vespasien, de ses fils, des tribuns et des soldats, du démon » ceux qui en étaient possédés. Or, Eléazar voulant persuader et prouver à » ceux qui étaient présents qu'il avait ce pouvoir, plaçait tout près de là soit » une coupe pleine d'eau, soit un bassin ; il commandait au démon qui sortait » du possédé de la renverser, afin de prouver par là qu'il quittait cet homme. » C'est ce qui eut réellement lieu ; et la science et la sagesse de Salomon » étaient manifestes. » Voy. p. 419, édit. d'Anv. Quoi qu'il en soit de la vérité du fait rapporté par Josèphe, auquel il est difficile de croire, ces paroles d'un écrivain contemporain ruinent entièrement les preuves, soit *négatives*, soit simplement *conjecturales* de nos modernes exégètes, preuves qui, d'après eux, établissent que les démoniaques dont il est parlé dans l'Ecriture ne sont que des malades. Car 1° c'est un auteur contemporain qui parle des démoniaques comme d'une chose très-connue, et des exorcismes employés dès les âges les plus reculés pour délivrer du démon ceux qui en étaient obsédés. 2° Il écrit au milieu des Grecs, et pour des Grecs et des Romains. La difficulté tirée du silence de saint Jean, écrivant parmi les Grecs, tombe d'elle-même. 3° Il atteste avoir vu de ses propres yeux ce qu'il rapporte d'Eléazar. 4° Il nous donne tous les caractères qui indiquent le vrai démoniaque. Car il nous donne pour preuve que le démon sortait réellement de l'obsédé, qu'il devait renverser, en sortant, une coupe pleine d'eau placée tout près de là, sous les yeux de tout le monde ; il ne s'agissait, par conséquent, ni d'insensés, ni d'épileptiques, ni de furieux, ni de malades. 5° Il appelle çà et là l'expulsion du démon *guérison*. Les évangélistes pouvaient donc employer la même expression. 6° Il fait intervenir un exorciste qui commande au démon de ne plus revenir dans le possédé. Quand Jésus-Christ commandait au démon, il ne feignait donc pas. 7° Il se sert enfin du mot *démons*, au pluriel, pour en exprimer le grand nombre. Il fait mention d'un homme tombé, de l'adjuration des exorcistes, etc.

(1) En effet, Wegscheider, § 106, pense qu'il est *très-vraisemblable* que Jésus-Christ, qui est un maître éminemment sage, eut des idées très-justes sur la démonologie des Juifs, mais que ses disciples ne *comprirent pas suffisamment* cette doctrine, et que la divine Providence voulut en laisser l'élucidation à la postérité. Or, nos rationalistes pensent que c'est à eux que la divine Providence en a confié le soin!

historique, et la seconde est le fait de la méchanceté de l'historien ou de celui qui agit; et tel n'est certes pas le sens de saint Jérôme (1).

II. *Inst.* Au moins, la plupart de ceux que le Nouveau-Testament nous présente comme des démoniaques 1. n'étaient que des fous, puisqu'ils avaient cette idée fixe qu'ils étaient possédés du démon. On voit au moins toutes les traces de la folie dans ces deux Gadaréniens ou Géraséniens dont saint Matthieu, VIII, 28 et suiv.; Marc, V, 2, et Luc, VIII, 27, rapportent qu'ils demeuraient dans les tombeaux, qu'ils étaient vagabonds, qu'ils marchaient nus, qu'ils criaient, qu'ils se déchiraient et qu'ils attaquaient les voyageurs, toutes choses qui ne sont que les œuvres d'hommes furieux. Aussi Marc lui-même, V, 15, et Luc, VIII, 35, remarquent-ils que les habitants de Gadore trouvèrent enfin le démoniaque après que Jésus-Christ l'eut guéri, c'est-à-dire l'eut rendu sain d'esprit; ce qui fait voir qu'il était d'abord insensé. 2. Ainsi le muet de saint Matthieu, IX, 32; Luc, XI, 14, et l'aveugle et le muet de saint Matthieu, XII, 22, étaient des insensés, ou au moins des gens atrabilaires; elle était insensée la fille dont il est dit au livre des Actes, XVI, 16, qu'elle avait l'esprit de Python; Marie-Madeleine, de laquelle Jésus chassa sept démons, Luc, VIII, 2, était folle, de même que tous les autres dont on nous raconte quelques symptômes de folie. Donc :

Rép. *N. A.* Il n'est appuyé d'aucun document plausible. Quant à la première preuve, *D.* Ces indices de folie provenaient de la présence du démon, *Tr.* ou *C.* ils étaient les indices d'une folie naturelle, *N.* Ce qui nous prouve le contraire, c'est, soit la manière d'agir de Jésus-Christ, soit la manière de raconter des évangélistes, soit enfin les accessoires qui se trouvent dans le passage en question; j'ignore en effet si ces furieux eussent été assez forts pour rompre les chaînes qui leur étreignaient les pieds et les mains, ou si une troupe d'environ deux mille porcs fût allé, pour ainsi dire, d'un mouvement unanime, se précipiter dans la mer pour s'y noyer (2). Quant à

(1) Voy. édit. Vallarsi, tom. IV, p. 1040.

(2) L'interprétation que Fréd. Rosenmuller donne de ce passage est vraiment ridicule (*Scholies sur ce pass.*) : « Quoi que l'on doive penser, dit-il (de l'abîme), » on ne doit pas moins croire que cet homme se regarda comme un mauvais » génie, et qu'il pria Jésus de ne pas l'empêcher d'agir. Ce malheureux avait » entendu dire que le démon a son séjour dans l'enfer; il prie donc Jésus » de ne pas le précipiter dans le Tartare. L'homme saisi de cette maladie de-

l'expression *sain d'esprit*, elle ne signifie ici que le retour de l'homme à son état primitif, comme le prouve le contexte.

Rép. 2. *N*. Il y a quelque chose de vraiment prodigieux, d'extraordinaire, à ce que tous aient été pour ainsi dire atteints de folie en même temps, que tous se soient persuadés qu'ils étaient obsédés par le démon, ou, comme le prétend Jahn, qu'ils aient été poursuivis par les âmes des morts (1). Comme il n'y a de tout cela ni preuves ni témoins, et que surtout c'est contraire à l'Ecriture, nous rejetons le tout.

II. *Obj*. Jésus, les apôtres et les écrivains sacrés n'ont pas pu prendre les expressions relatives aux démons dans leur sens propre. En effet, 1. Jésus et les apôtres enseignent que toutes et chacune des choses qui se rapportent à l'homme, sont sous

» mande à être transporté au milieu d'un troupeau de pourceaux et d'y exercer » sa fureur..... Ce qui fait que, poussé comme par la tempête, il parcourt les » champs et précipite le troupeau. » Si ce n'est pas là pervertir l'Ecriture, se jouer du lecteur, je ne sais vraiment pas ce que c'est. 1° Où Rosenmuller a-t-il pris que cet homme se croyait un mauvais génie? Il l'a pris dans son cerveau. 2° Où a-t-il pris que cet homme *désirait* être transporté dans un troupeau pour y exercer des ravages, puisque les trois évangélistes parlent formellement ici des esprits qui demandaient à Jésus qu'il les envoyât dans des pourceaux pour *qu'ils s'en emparassent?* 3° Où enfin a-t-il appris que ce même homme *avait parcouru les champs comme emporté par la tempête*, et qu'il avait *précipité le troupeau*, quand les mêmes évangélistes nous rapportent, au contraire, que ces esprits *entrèrent* dans les pourceaux et que le troupeau tout entier périt dans la mer, pendant que l'homme s'assit aux pieds de Jésus, vêtu de ses habits et parfaitement maître de lui-même? 4° N'est-il pas tout-à-fait invraisemblable qu'un seul ou même deux hommes aient pu faire précipiter ces deux mille pourceaux dans la mer, lorsqu'il serait à peine croyable que dix-neuf l'aient fait pour un petit nombre? Or, tels sont ces critiques illustres, qui, pour ne pas renoncer à leurs préjugés, ne craignent pas d'avancer de telles absurdités; et Jahn lui-même se hâte de les écrire après eux!

(1) C'est à peu près ce que pense Jahn, qui s'appuie sur les paroles suivantes de Josèphe (Guerre des Juifs) : « Car ce qu'on appelle démons, ce sont » les esprits des hommes mauvais. » Saint Jean Chrysostôme fait mention de cette opinion, Hom. cit., sur le c. 8, saint Matth. Mais ce ne fut qu'une opinion particulière qui n'eut jamais qu'un très-petit nombre d'adhérents, qui ne fut jamais généralement admise. Aussi est-elle rejetée même des rationalistes. Aussi Wegscheider écrit-il avec raison, § 104, n. *a :* « Mais l'opinion » émise dernièrement par Jahn, que les démons dont il est parlé dans le » Nouveau-Testament doivent être distingués des mauvais anges et du démon, » et qu'ils doivent être considérés comme les esprits des méchants qui sont » morts, ne peut pas s'étayer même d'un seul texte du Nouveau-Testament. » Voy. H. A. Schott, Pr., où est examiné l'opinion qui a été dernièrement émise sur ces natures qui, dans le Nouveau-Testament, sont appelées démons, et qu'il faut distinguer des mauvais anges et de Satan, 4, Iena, 1821 ; cependant le docteur Paul, dans son ouvrage intitulé Vie de Jésus-Christ, liv. 1, p. 217, professe une opinion identique. Voyez Maldonat, sur le 8e chapitre de saint Matthieu.

la direction immédiate de Dieu; ils n'ont donc pas pu croire que les démons (soit que ce soient les âmes des morts, ou tous autres mauvais esprits) fissent tant et de si grands maux aux hommes, et que Dieu permît de telles choses; 2. parce que cette opinion sur les démoniaques est issue de l'idolâtrie, qui admettait que les dieux célestes abandonnaient le gouvernement du monde aux esprits d'un ordre inférieur et aux âmes des morts. 3. Et si Jésus-Christ ne dit pas expressément que les démoniaques sont affligés par les démons, mais qu'ils sont en proie à la maladie, il n'a pas dit expressément non plus qu'ils n'étaient pas sous les coups de la maladie naturelle, comme le prétendaient les sadducéens, ou qu'ils n'étaient pas poursuivis par les démons, c'est-à-dire par les âmes des méchants qui sont morts, mais bien qu'ils sont tourmentés par le diable, comme le prétendent ceux qui, de nos jours, soutiennent qu'il y a des démoniaques obsédés par le démon. 4. Mais Jésus n'a dit clairement ni l'une ni l'autre chose, parce que c'est une question qui relève de la pathologie, et qui n'est que du domaine de la médecine. Les apôtres marchèrent sur les traces du maître, si ce n'est qu'ils tinrent compte des circonstances; ce qui fit que saint Jean et saint Paul s'abstinrent, dans l'Asie, d'employer les expressions qu'ailleurs on appliquait aux démoniaques, 5. quoique l'opposition qu'éprouvait ce sentiment, dans ces pays où elle subsistait encore, eût à peine obtenu quelques succès, ou qu'elle eût au moins entraîné Jésus et les apôtres dans des discussions sans fin, et qu'elle les eût détournés de la prédication (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Si l'obsession du démon était inconciliable avec la providence de Dieu, *C.* si elle peut se concilier avec cette providence, *N.* Mais nous prouvons qu'elle peut parfaitement se concilier avec la Providence, 1. par le fait même. Il y a en effet, comme nous l'avons établi dans les preuves, de véritables démoniaques; donc les démoniaques ne sont point en opposition avec la Providence. 2. Nous le prouvons aussi *a simili;* il ne répugne pas à la divine Providence de permettre aux démons de nuire aux hommes dans les biens du corps et dans les biens extérieurs, comme nous le prouve l'histoire de Job; et, qui plus est, il ne répugne pas à la Providence que les démons tentent les hommes

(1) Jahn, Archéologie biblique, § 197.

et les portent à commettre le péché ; donc il ne répugne pas, il répugne même bien moins à la divine Providence de permettre aux démons de s'emparer des corps des hommes. 3. *A jure;* car, ou les hommes dont les démons envahissent les corps sont justes, ou ils sont pécheurs. S'ils sont pécheurs, Dieu peut le permettre pour les punir ; s'ils sont justes, il peut le permettre pour exercer leur patience et leur procurer une source de mérites.

Rép. 2 ou réponse au *Confirmatur, N.* Mais c'est ce qui découle du fait lui-même, d'après ce qui est écrit, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau-Testament. Certes, les Hébreux n'avaient point emprunté cette opinion à l'idolâtrie. Quant aux âmes des morts, si cette opinion a jamais existé, elle n'a été qu'une opinion particulière et privée.

Rép. 3. Jésus-Christ a exprimé assez clairement que les démoniaques étaient affligés par les démons, soit lorsqu'il leur commandait de sortir des corps qu'ils occupaient, et qu'il leur ordonnait de n'y plus revenir (1), soit lorsqu'il leur ordonnait de se taire (2), soit lorsqu'il les gourmandait (3), soit enfin, pour ne pas nous arrêter à toutes les particularités, lorsqu'il leur permit d'entrer dans des pourceaux (4) ; et ce fait seul prouva plus clairement aux sadducéens qu'il y a réellement des esprits qui tourmentent les hommes, que quelque autre preuve que ce fût (5). Si les membres des nouvelles sociétés bibliques ne se rendent pas à ces preuves, je ne sais pas à quoi il faudra avoir recours pour les convaincre.

Quant à ce qu'ajoutent nos adversaires, qui prétendent de nos jours que les démoniaques sont tourmentés par les démons, ils font évidemment ici preuve de maladresse, puisque presque personne n'a nié jusqu'à ces derniers temps que les démons tourmentent les démoniaques ; ils donnent cependant cette opinion universelle et constante comme une opinion particulière à notre temps.

Rép. 4. *N.* C'est ici une supposition fausse et gratuite, comme on le voit par ce que nous avons dit ; nous nions aussi, comme le prouvent nos précédentes paroles, que saint Jean et

(1) Marc, IX, 14.
(2) Marc, I, 34 ; Luc, IV, 41.
(3) Marc, I, 25, 43, III, 12, etc.
(4) Matth., VIII, 32 ; Marc, V, 13 ; Luc, VIII, 32.
(5) Voy. Maldon., sur le c. 8, Matth., V, 31.

saint Paul aient suivi dans l'Asie-Mineure une voie autre que celle que tinrent Jésus-Christ et les apôtres. Ce sont là des songes et des inventions de nos adversaires, qui en reviennent toujours à dire que les démoniaques ne sont autre chose que des malades et des insensés.

Rép. 5. *N.* Tout ce monceau d'assertions a pour unique fondement l'opinion préconçue de nos adversaires. Jésus et les apôtres, en outre, ne discutèrent jamais; ils ne firent que proposer la doctrine divine que l'on doit croire, et ils la confirmèrent par des miracles. Quant à ceux qui ne voulaient pas le croire, ils les abandonnaient. Ils procédaient en effet par voie d'autorité, et non par voie de discussion; ils abandonnèrent ce système aux hérétiques.

III. *Obj.* 1. On a remarqué, dans les démoniaques, tous les symptômes que les médecins observent dans les mélancoliques, les épileptiques, les furieux et les fous (1). 2. Pierre d'Abano rapporte, sur le témoignage d'un médecin, qu'une femme mélancolique, qui ne savait pas lire, parla le latin, et même avec élégance; et dès qu'elle eut recouvré l'usage de sa raison, elle perdit cette faculté de parler (2). Pomponatius rapporte aussi d'une femme illettrée, atteinte de la même maladie, qu'elle parlait divers idiomes (3). 3. Ce qui fait qu'il n'y a pas de signes certains pour distinguer les démoniaques des imaginaires. 4. Il arrive par suite que l'on se trompe souvent. 5. L'expérience nous apprend que les possessions des démons ont lieu le plus souvent, ou que l'on dit qu'elles ont lieu dans les temps et les lieux où l'ignorance est plus profonde, la superstition plus grande, et la fréquence des obsessions est en rapport avec la ferveur des exorcistes. 6. Et il ne peut pas en être autrement, puisque Jésus-Christ, par sa passion, a ôté aux démons toute puissance, comme il l'atteste lui-même (Jean, XII, 31) par ces paroles : « Maintenant, le *princeps* de » ce monde sera mis dehors. » Donc :

(1) Tel est aussi le sentiment de J.-B. Sylvaticus, dans son ouvrage intitulé Leçons de médecine pour reconnaître ceux qui feignent d'être malades, c. 17, Francf.-sur-le-Mein, 1671; bien qu'il ne combatte pas ouvertement les obsessions des démons, sous prétexte, néanmoins, d'exagérer la difficulté qu'il y a à découvrir les faux démoniaques; il entasse tous les arguments en son pouvoir pour établir qu'il n'est pas de preuve certaine pour distinguer les vrais des faux démoniaques, ou de ceux qui sont malades. Il poursuit hardiment sa tâche, et il met tout en œuvre pour aboutir.

(2) Arist., *Probl.* 30, *chois.*, probl. 1.

(3) *Des Enchant.*, c. 10.

Rép. 1. *N.* On trouve en effet, dans les démoniaques, des caractères que les médecins les plus habiles ne trouvent pas dans leurs lunatiques, leurs mélancoliques et leurs épileptiques, et ces caractères sont indiqués dans le Rituel romain (1); et les théologiens les énumèrent plus longuement, comme s'ils ne se contentaient pas de dire un ou deux mots; mais s'ils parlent longuement et convenablement une langue qu'ils n'ont point apprise; ou s'ils entendent bien quelqu'un qui parle parfaitement une langue qui leur est inconnue; s'ils dévoilent des choses secrètes et qui se passent à une grande distance, qu'ils ne peuvent pas savoir par des moyens naturels; s'ils font preuve d'une force plus que naturelle, tel que porter des poids énormes, s'élever dans les airs, saisir des ordres tacites et surtout non manifestés extérieurement, bien que l'exorciste soit placé dans des lieux distants et où il ne puisse ni être vu, ni être entendu, etc. (2). Il faut ajouter en outre, 1. que, bien qu'aucun signe pris à part ne soit par lui-même entièrement certain, dès que plusieurs signes sont réunis, on peut pourtant acquérir une certitude morale. 2. Quand même les signes que nous remarquons dans les obsédés de l'Evangile ne seraient pas d'une certitude très-grande, cela ne doit pas nous empêcher

(1) Tit., Exorcismes des possédés; nous y voyons, entre autres documents, ce qui suit : « Qu'il ne croit pas facilement (l'exorciste) que quelqu'un est possédé » du démon; mais il faut qu'il reconnaisse en lui les signes ou caractères qui » le distinguent du malade et de l'atrabilaire. Les signes qui caractérisent l'ob- » session, sont de parler et de comprendre des langues inconnues, de faire » connaître des faits qui se passent à une grande distance et qui sont secrets, » de donner des preuves d'une force supérieure, et à son âge et à sa con- » dition, etc.; et, plus ces caractères sont nombreux, plus l'obsession est » certaine, etc. »

(2) Curtius Sprengel, prof. à l'univ. de Hall, dans l'ouvrage intitulé Histoire pratique de la médecine, traduit du tudesque, tom. VI, §§ 23 et suiv., Venise, 1815, cite plusieurs médecins qui s'élevèrent contre Wierus pour établir la vérité des obsessions diaboliques, entre autres George Pittorius, Guill.-Adolphe Scribonius, Thomas Eraste, J.-Matth. *Durastante* de Macérat, Paul Zacchia, le premier auteur, ou plutôt le père de la *médecine légale;* Jerôme Cardanus, Ambr. Paré, J. Lange, Livin. Lemnius, J. Bondin et un grand nombre d'autres, même parmi les plus modernes, soit catholiques, soit protestants. Bien que Sprengel, soit ici, soit tom. X, §§ 157 et suiv., se moque de toutes leurs opérations diaboliques et les méprise, il n'y a pas là de quoi nous émouvoir, car cet incrédule emprunte la plupart des récits qui ont trait à cette question à la Bibliothèque univers. allemande, qui, comme nous l'avons dit ailleurs, ne fut, sur la fin du siècle passé, qu'un instrument de propagation de l'infidélité et de l'incrédulité sous toutes ses formes. Voy. idem, ouv. cit., tom. X, § 157, où il exprime son opinion sur les guérisons miraculeuses, et où il confond ensemble le faux et le vrai, pour nier entièrement les miracles.

de croire qu'ils étaient obsédés, puisque l'Ecriture nous l'apprend. 3. Pour exorciser quelqu'un, il suffit de signes d'une grande probabilité, comme cela se fait pour les soins à donner aux malades.

Rép. 2. *D.* Il les rapporte sur la foi d'autrui et sans preuves suffisantes, *C.* il s'appuie sur des preuves suffisantes, *N.* Si Pomponatius se donne comme un témoin oculaire, il ne précise rien néanmoins, il ne dit ni comment la chose s'est faite, ni pendant combien de temps; ni si cette femme a parlé conformément aux règles de la grammaire, ni si, outre les secours naturels, on n'a pas eu recours aux secours surnaturels (1). Il peut, en effet, se faire que quelqu'un soit en même temps et possédé du démon et atteint de mélancolie. Car on appelle la mélancolie *le bain du diable.*

Rép. 3. *N.* Que l'on se rappelle les raisons que nous avons fait valoir contre la première objection.

Rép. 4. *D.* A défaut de prudence et d'habileté pour distinguer les signes certains des signes douteux, *C.* si on use de la prudence et de l'habileté qui sont nécessaires dans une affaire aussi importante que celle-là, *N.* (2). Cependant, il n'est pas si facile de se tromper; et si parfois des hommes habiles se sont trompés, qu'en conclure? Devons-nous nier pour cela ce que l'Ecriture nous atteste? Est-ce parce que des hommes prudents ont été trompés sur des fausses pièces de monnaie, qu'il faut dire qu'il n'y a pas de bonnes pièces de monnaie?

Rép. 5. *N.* Car ces possessions ont eu lieu dans tous les temps, comme nous l'attestent les documents les plus authentiques; et on ne peut pas les révoquer en doute sans rejeter toutes les règles de la critique (3).

Rép. 6. *N.* Quant à la preuve, *D.* Le prince de ce monde est *mis dehors des âmes* par la foi des croyants, comme l'explique saint Augustin (4), ou par la destruction de l'idolâtrie, *C.* par

(1) Voici les paroles de Pomponatius, passage cité : « Je suis témoin que » l'illustre médecin Galgérand, qui vit de nos jours et qui habite notre ville de » Mantoue, a guéri la femme d'un cordonnier, du nom de François Magreti; » elle était tellement (atrabilaire) qu'elle parlait plusieurs idiomes; il l'a » parfaitement guérie. » Mais voy. sur ces questions Tartarotti, *del Congresso notturno delle Lammie,* liv. II, c. 9, § 6.

(2) Voy. Bergier, Dict. théol., art. Démoniaque.

(3) Voy. Edouard Corsini, Leçons de philosophie, tom. IV, diss. 2, c. 1, n. 3.

(4) *Traité LII, sur saint Jean,* n. 7, etc.

la disparition des démoniaques, *N*. Autrement, comment le même Jésus-Christ eût-il dit de ses disciples après sa résurrection : « Ils chasseront les démons en mon nom ? » Comment serait-il dit au livre des Actes, de l'apôtre Pierre, qu'il délivrait des esprits mauvais ceux qui en étaient possédés ? Comment est-il dit (ibid., XIX, 12) que les esprits mauvais sortaient des corps de ceux qui en étaient possédés, par le seul attouchement des vêtements et des ceintures de Paul ? Il y est aussi raconté que certains exorcistes juifs voulant chasser les esprits mauvais au nom du Seigneur Jésus, l'esprit mauvais répondant, leur dit : « J'ai connu Jésus, je connais Paul, mais » vous, qui êtes-vous ? Et l'homme qui était possédé se pré- » cipitant sur eux..... les attaqua avec tant de violence, qu'ils » s'enfuirent nus et blessés. » Dans quel but enfin l'Eglise a-t-elle établi les fonctions d'exorciste ? Vous direz peut-être : 1. Les exorcismes sont funestes, parce qu'ils favorisent la superstition et la crédulité. 2. Que si les démons pouvaient s'emparer des hommes, à peine s'en trouverait-il quelqu'un qui leur échappât. 3. Qu'enfin on ne voit pas comment les démons peuvent s'emparer des corps des hommes, et les mouvoir et les faire agir comme le font les âmes. Donc :

Rép. 1. *N*. Ils sont au contraire très-propres, même dans l'hypothèse de nos adversaires, à guérir l'imagination blessée (1).

Rép. 2. *D*. Si les démons n'étaient pas soumis à la Providence divine, *Tr*. autrement, *N*. Nous savons que ce n'est que d'après la volonté de Dieu qu'ils purent entrer dans les pourceaux.

Rép. 3. 1. *Tr*. Quand même nous accorderions cela à nos adversaires, notre ignorance n'atteint pas les faits. 2. Nous nions que les démons agissent sur les corps comme les âmes ; l'âme, en effet, est le principe intrinsèque de nos actions, pendant que le démon n'en est que le principe extrinsèque (2).

(1) Voy. Bergier, Dict. théol., art. Démoniaque.

(2) Voy. Calmet, Diss. sur les obsessions et les possessions des corps par les démons, mise en tête du Comment. sur l'Evangile de saint Luc. Il ne faut pas oublier non plus saint Thomas, qui, part. I, quest. 3, art. 2, démontre que les démons n'agissent pas directement sur l'âme de celui qui est obsédé, mais seulement d'une manière indirecte ; il fait, en effet, observer que l'ange (et, par suite, le démon) ne peut mouvoir la volonté que d'une manière extérieure, par la persuasion et par les passions, comme il le dit lui-même, soit, ibid., dans le corps, soit dans la rép. à la 2. Mais il ne faut pas oublier que

PROPOSITION II.

C'est avec raison qu'on a porté des lois contre les commerces superstitieux avec les démons.

Il est quelques catholiques qui ont nié l'existence réelle de la magie et des autres commerces superstitieux avec le démon; tels, *V. G.* que les divinations, les sortiléges, les enchantements, les philtres, et toutes les autres choses de ce genre dont parlent longuement et abondamment ceux qui traitent de la démonologie (1); d'autres catholiques ont au moins mis en doute ces commerces superstitieux. D'après leur manière de voir, à laquelle souscrivent les incrédules, tout ce que l'on dit de ces commerces superstitieux doit être attribué ou à l'ignorance des choses physiques, ou à la méchanceté et à l'imagination dévoyée d'hommes cruels, surtout ce que l'on dit communément du commerce avec les démons, des sorciers et des vampires, ou au moins doit-on l'attribuer aux efforts de quelques profonds scélérats (2).

ce n'est pas ainsi que la question est traitée dans l'ouvrage intitulé Histoire des obsessions des temps modernes, de Justin Kerner, avec les remarques de L. A. Eschenmayer, sur les possessions et la magie, Karlsruhe, 1835, avec privilége du roi de Wurtemberg, ouvrage dans lequel ces auteurs protestants prouvent, au moyen de faits et d'événements très-certains arrivés dans ces derniers temps, que les possessions sont possibles et réelles, et que l'invocation du nom de Jésus et les exorcismes, la prière et la foi, et (chose étonnante pour des protestants) que la confession, par laquelle on obtient la rémission des péchés, les combattent efficacement. « La philosophie moderne, » dit Eschenmayer, ne pense pas que la prière et la foi sont efficaces contre » ces machinations et ces piéges des esprits, et, sous prétexte que les obses» sions ont cessé, et qu'il faut mettre un terme aux abus, elle détruit les bons » usages. » Poursuivant ensuite sa thèse, il renverse, au moyen d'arguments puisés dans les principes mêmes de la philosophie, toutes les difficultés que l'on soulève contre la vérité des obsessions, et que nos adversaires nous opposent, et qu'ils tirent d'une idée fixe, de la dissimulation, de l'anomalie des nerfs, etc., et des subtilités philosophico-chrétiennes. Il a paru aussi, en cette même année 1835, un opuscule intitulé Chute et Rédemption, ou Œuvres de Satan et pouvoir de l'Eglise. On y développe, dans le sens catholique, le thème de Kerner et de Eschenmayer, au moyen de preuves théologico-dogmatiques. Voy. Ephém. helvétiq. ecclés., 5 décembre 1835, p. 859.

(1) Bergier, entre autres, énumère les diverses espèces de magies, Dict. théol., art. Magie. On trouvera une foule de choses relatives à ce point de doctrine dans l'ouv. intit. Marteau des maléfices, qui y ont été insérées par Henri et Jacq. Sprenger, de l'ord. prêch. On trouve, dans cette même collection, plusieurs autres ouvrages d'autres auteurs relatifs à cette question, vol. III, in-4°, Lyon, 1669.

(2) Consultez entre autres le marq. Scip. Maffei, ses deux ouvrages, dont

Cette opinion pourtant est commune; et si on en considère les bases, elle paraît certaine; de sorte qu'on ne peut la révoquer en doute sans témérité; et cette opinion nous enseigne que ce commerce existe, et qu'il repose sur un pacte, soit expresse, soit tacite, avec le démon (1). Au reste, avant de faire connaître les fondements de cette opinion, nous ferons observer que nous ne prenons pas la défense de l'*art magique* proprement dit, ni du commerce de Satan avec Diane (les canons en réprouvent plutôt la croyance); nous ne nions pas non plus les nombreuses illusions qui ont eu lieu en ce genre; nous condamnons même comme coupable une crédulité trop grande en ce point. Mais on ne peut pas révoquer en doute, il nous sera même facile de prouver que cette opinion, telle que nous l'avons exposée, repose sur de solides fondements.

Cette opinion s'appuie en effet sur des arguments intrinsèques et extrinsèques du plus grand poids. Et d'abord, les arguments intrinsèques sont la possibilité de la chose elle-même; car, étant donné, l'existence des démons et leurs mauvais penchants, qu'est-ce qui empêche, si Dieu le permet, qu'ils ne

le premier a pour titre Art magique dévoilé; l'autre, Art magique annihilé; pour ce qui est de cet auteur, voy. Nicolaï, S. J., Diss. et leçons d'Ecriture sainte, tom. VIII, leç. VII, sur le liv. de l'Exode, *Firenze*, 1763. Voy. aussi Tartarotti, *Del congressu notturno delle Lammie*, Ravenne, 1749. Il semble pourtant ne combattre que la magie proprement dite ou les réunions nocturnes des lamies; quant aux autres, ils sont allés plus loin.

(1) Voy. Martin Delrio, Recherches sur la magie, liv. II, quest. 1 et suiv. Le succès de ce livre a varié avec les temps. Lorsqu'il parut, il se concilia si bien les suffrages des savants, que, non-seulement les catholiques, mais encore les protestants le prirent pour base de leur conduite dans les procès contre les sorciers; de sorte que Christ. Thomasius s'en plaignait amèrement vers l'an 1712, et qu'il ne craignit pas d'écrire : « Presque tous les juriscon- » sultes protestants ont coutume de copier cet auteur. » Ce qui lui parait être une très-mauvaise chose, c'est que Delrio traite Luther, les luthériens et les réformés avec une grande virulence et une grande impudence; voy. Thomasius, ouv. intit. de l'Origine des procès inquisitoriaux contre les sorciers, § 81, comme aussi, du Crime de magie, §§ 21, 45, 49. Il a eu ensuite nombre d'adversaires, soit parmi les catholiques, soit parmi les protestants. Il est maintenant oublié, comme une foule d'autres livres de ce genre. Voy. en outre J.-B. Thiers, Traité des superst., Paris, 1697, tom. I, liv. II, c. 4 et suiv., et liv. III, c. 1 et suiv.; le Père Lebrun, Hist. crit. des prat. superst., Paris, 1702, tom. II, liv. VI, etc.; il ne fait pas toujours preuve de critique. Les protestants, comme l'avoue Wierus, étaient bien plus persuadés de ce commerce des démons avec les hommes que les catholiques. Voy. *Apolog.*, § 4, p. 582. Il en est plusieurs, parmi les modernes, qui partagent ce sentiment, entre autres Eschenmayer, ouvrage intitulé Philosophie de la religion, Tubingue, 1822, §§ 86 et suiv.; Mayer, Feuilles pour la sublime vérité (collection), VII, p. 208 et suiv., Francfort, 1826; Knapp, Leçons sur la foi évangélique, p. 395 et suiv., Hall, 1827.

fassent des pactes avec des hommes et pour leur perte, et qu'ils n'opèrent des choses merveilleuses? soit encore la vraisemblance de ces mêmes pactes, si l'on tient compte de la puissance des désirs mauvais et de la propension au mal, d'où procèdent ces superstitions. Quant aux arguments extrinsèques, ce sont, 1. ce qui se lit dans l'Ecriture sur les magiciens, les enchanteurs, les pythonisses, etc... *V. G.* Exod., VII et VIII, où sont rapportées les choses merveilleuses que firent les sages et les magiciens de Pharaon, qui, au moyen des enchantements égyptiens, de certaines pratiques secrètes, imitèrent les prodiges de Moïse et d'Aaron (1); soit, I liv. Rois, XXVIII, où nous voyons la pythonisse d'Endore exercer la nécromancie (2). Voici en quels termes il est fait mention de Simon, magicien de Samarie, au livre des Actes, N.-T., VIII : « Il avait amusé » pendant longtemps par ces magies des villes entières, » pour ne pas parler du magicien Elymas, que Paul (Act., XIII) aveugla; ibid., XVI, 16, il est question d'une jeune fille qui avait l'*esprit de Python,* et qui, par son intermédiaire, exerçait la divination, qui est une espèce de magie (3). 2. Le consente-

(1) Clerc, *Comment. sur ce pass.;* Leng., Défense de la religion, tom. V, p. 141; Clarke, ouvrage intitulé de la même manière, tom. III, p. 390, et tom. III de l'ouvrage de l'Existence et des attributs de Dieu, p. 137; Stackouse, Traité complet de théologie spécul., etc., tom. I, p. 391 : il tient pour certain qu'il s'agit ici d'un vrai commerce et d'une action diabolique, et il s'appuie surtout sur les paroles du Deut., XIII, 1 et suiv., et de saint Matth, XXIV, 24; et, certes, on ne peut pas les accuser de crédulité. Charl. Rosenmuller admet aussi cette opération dans ses *Scholies* sur ce même passage, et il ne se contente pas de rejeter l'interprétation de Michaëlis et des autres qui souscrivent à ce qui est relaté ici sur l'art magique; il réfute même Eichhorn, qui, dans son Comment. ann. merv. de l'Egypte, dans le Comm. nouv. soc. roy. scien. de Gœttingue, v. 4, a eu l'impudence d'attribuer à Moïse le même art circulatoire, lorsqu'il changea sa verge en serpent devant Pharaon.

(2) C'est ce qu'a soigneusement remarqué Van-Dale lui-même, qui écrit ce qui suit dans le livre des Divinations idolâtriques (c. 9) : « Cette pythonisse » ne fut pas la seule à être ainsi lorsqu'elle rendait ses oracles; de ce nombre » étaient aussi les magiciennes, qui prétendaient qu'elles faisaient sortir les » morts de leurs tombeaux. »

(3) Voy. Baltus, Suite de la réponse à l'Histoire des oracles, I part., c. 14; il y établit, par des documents très-certains, tirés soit de l'Ecriture, soit des auteurs profanes, que le mot *pythonisse* désigne ceux que le démon instruit, et qui exerçaient l'art divinatoire, qui est une espèce de magie. Les Septante traduisirent toujours le mot hébreu dont Moïse se sert, liv. XX, 29; Deut., XVIII, 11: de même que Isaïe, XIX, 3, par devins et ventriloques, mais dans un sens différent de celui dans lequel nous employons ce mot, et cela, pour désigner les hommes possédés du démon, comme on le voit d'après Plutarque, liv. de la Défect. des oracl., et Hésychius, qui emploie la même expression de la même manière, de même que Suidas. Il est donc indubitable que la jeune

ment universel de tous les peuples qui y crurent; car ce ne fut pas seulement le vulgaire imbécille : les philosophes eux-mêmes l'admirent (1). 3. L'autorité des écrivains les plus graves, qui non-seulement font mention de l'art magique, mais qui disent encore quelle en fut l'origine. Voici ce qu'en écrit Eusèbe, *Préparation évang.*, liv. V, c. 10 et 11 : « Il est constant que » les divinités les plus remarquables elles-mêmes furent les » premières maîtresses de l'art magique. Car, comment les » hommes auraient-ils pu savoir cela, si les démons eux- » mêmes ne leur eussent appris leurs mystères et les liens qui » les enchaînent? » Il s'appuie en cela du témoignage de Porphyre, qui écrit ce qui suit dans son livre *des Oracles* : « Les » dieux ne nous ont pas seulement donné la raison de leur » dessein et toutes les autres choses que nous avons rappelées, » mais il nous ont encore fait connaître ce qui leur est le » plus agréable, ce qui les enchaîne, même ce qui les en- » trave, etc... (2). » Saint Augustin, dans son livre *de la Doctrine chrét.*, rappelle aussi certaines consultations et certains pactes faits volontairement avec les démons, tels que sont les machinations des arts magiques (3) ; il en parle aussi en divers autres endroits. Saint Jérôme parle aussi, dans la Vie de saint Hilarion, d'une jeune fille délivrée par un philtre (4).

Ceci posé, et on ne peut y opposer qu'un pyronisme insensé ou une impudence effrénée, nous allons brièvement établir la vérité de notre proposition contre les incrédules et les ennemis de l'Eglise catholique.

Ces lois doivent être considérées comme ayant été légitimement portées, qui ont pour objet de détourner les hommes d'un crime affreux, ou plutôt d'une source intarissable de crimes affreux; or, telles sont les lois portées, soit par Dieu dans l'Ecriture, soit par l'Eglise contre les magiciens, et tous ceux, quels qu'ils soient, qui exercent divers arts magiques ou superstitieux.

fille, dont il est question au livre des Actes, était possédée de l'esprit du démon.

(1) Voy. Bergier, Dict., art. cit.; Baltus, Défense des saints Pères, liv. VIII, c. 2 et suiv.; Cudworth, *Syst. intell.*, c. 5, § 1, p. 82 et suiv.

(2) Liv. cit., vers la fin, c. 10, commencement du c. 2. Eusèbe réunit, soit dans ce chapitre, soit dans le suiv., une foule de témoignages des anciens, et que l'on peut y aller consulter.

(3) C. XX, n. 30, édit. Bénéd.

(4) N. 21, édit. Vallarsi, ibid.; il y cite plusieurs autres conjurations de maléfices; voy. saint Thomas, II, 2, q. 95 à 4, et ibid , quest. 122 à 2 et 3.

Dieu en effet, dans l'Exode, XII, 18, ordonne à son peuple : « De ne pas laisser vivre les magiciens ; » il prescrit encore, Lévit., XIX, 31 : « Ne vous adressez point aux magiciens, et » ne demandez rien aux devins ; » il dit encore, ibid., XX, 27 : « Que l'homme ou la femme qui auront été animés de » l'esprit de Python ou de divination meurent de mort ; » il dit encore plus expressément, Deut., XXIII, 10 : « Qu'il ne se » trouve personne parmi vous qui purifie son fils ou sa fille » par les sacrifices, le faisant passer par le feu, ou qui inter- » roge les devins, qui observe les songes ou les augures ; qu'il » n'y ait pas parmi vous d'enchanteur ou d'homme qui » jette des maléfices, ni qui consulte les pythonisses ou les de- » vins, ou qui interroge les morts pour en apprendre la vérité. » L'Eglise est parfaitement d'accord sur ce point avec l'Ecriture, comme on le voit soit par ses diverses lois renfermées dans le droit canon, et parmi lesquelles on remarque la célèbre constitution d'Innocent VIII, donnée en 1484 (1) ; soit par la constitution de Sixte V, commençant par ces mots : « Créateur du » ciel et de la terre, » et dans laquelle il condamne ceux « qui » ne craignent pas de se livrer aux sortiléges, aux supersti- » tions, en pactisant en secret avec les démons, ou en s'unis- » sant secrètement avec eux ; » et un peu plus bas, il presse plus vivement encore ceux qui joignent à un pacte exprès avec le diable les enchantements affreux de l'art magique. Grégoire XV condamna aussi cet art dans sa constitution *Omnipotentis Dei*.

Si on admet, et tout nous prouve qu'il existe, la vérité ou l'existence réelle de ce commerce diabolique, dès-lors il devient évident que ces lois sont justes, puisqu'elles ont pour but de réprimer un crime aussi affreux. Si au contraire on pense que ces superstitions ne sont fondées que sur une croyance populaire, sur les jeux d'une imagination en délire, il s'ensuit encore que ces lois sont justes, puisqu'elles ont pour but d'apaiser les tentatives et les efforts d'hommes criminels qui tentent d'exercer ce commerce diabolique, qui se l'arrogent au grand détriment de la religion et de la société. J'ai dit *de la religion*, car, le plus souvent, ils se souillent par le polythéisme ou l'idolâtrie, en se livrant à ces superstitions, puisque c'est de l'une et de l'autre que découlent la magie et tous ses rejetons.

(1) Voy. *Bullaire rom.*, Ch. Cocquelines, tom. III, p. 190, Rome, 1743.

J'ai dit *de la société*, car, le plus souvent, ils n'exercent cet art que dans de mauvais desseins et pour nuire; ou plutôt, ceux qui l'exerçaient, ne s'en servaient que dans ce but; soit encore parce qu'ils abusent ou qu'ils abusaient de l'ignorance, de la crédulité, des terreurs populaires pour tromper les peuples sur des points importants et les jeter dans le trouble. C'est aussi de là que sont issues ces lois civiles qui se trouvent soit chez les païens, soit chez les chrétiens, que les prêtres eux-mêmes ont conservées, et qui avaient pour objet de punir ces espèces de crimes (1). Par conséquent, sous quelque point de vue et dans quelque hypothèse qu'on envisage ces lois, il est évident et constant qu'elles ont été justement portées.

Objections.

Obj. 1. Les lois qui n'ont pas d'objet réel sont tout-à-fait vaines et superflues. Or, telles sont les lois portées contre la magie et ses diverses ramifications, surtout contre les sorcières et les lamies. 2. Ce sont ces lois qui ont alimenté les superstitions et la folie, qui pendant tant de siècles ont été la cause de crimes et de forfaits honteux. 3. Elles sont cause que presque partout, pendant plusieurs siècles, nombre de victimes innocentes ont péri par le fer ou le feu (2). 4. Et ces maux se fussent encore accrus, si la philosophie, avec ses lumières, ne fût venue détruire enfin ce règne diabolique, dont presque tous

(1) Nous ne nous arrèterons point ici à citer toutes les lois portées contre ce genre de crimes; on peut consulter avec fruit sur ce point Filangieri, Science de la législation, tom. IV, c. 45. Marie Moraviglio les a aussi toutes réunies dans sa Pseudomantie ancienne et moderne dévoilée; voy. aussi Tartarotti, ouv. intit. Congrès nocturne des lammies, Réponse à Regnald Carli, prof. à Pavie; il y démontre que les Egyptiens, les Grecs et les Romains portèrent des lois contre ceux qui pratiquaient les maléfices, et il s'appuie pour cela sur Ernest Flœrki, du Crime de la conjuration des esprits.

(2) Si on s'en rapporte à Mosheim, Hist. des scien., sur Marca, Brandebourg, p. 436, dans le seul électorat de Trev., dans fort peu d'années, on a accusé et puni comme coupables de maléfices et de superstition six mille cinq cents hommes. Christ. Thomasius avoue, dans son ouvrage intitulé du Crime de magie, §§ 2, 6, 46, 47, que les procès contre les devins et les sorciers furent bien plus nombreux parmi les protestants que partout ailleurs. Cependant, à Rome, ce centre, ce foyer de la superstition et de la crédulité, comme ils l'appellent, à Rome, dis-je, comme le fait observer Spedalieri, dans son Analyse critique de Freret, c. 10, art. 9, § 5, on ne trouve personne qui ait été puni de mort pour ce crime. C'est ce que confirme Bergier, Dict. théol., art. Inquisition; voici ses paroles : « L'on n'en connait aucun exemple à » Rome, savoir, de sentence capitale portée contre des coupables de ce » genre. »

les peuples s'étaient mutuellement communiqués et la forme et l'histoire; et, 5. elle nous a soustrait à une certaine somme de maux physiques et moraux qui tentent et exercent nos forces. 6. Elle a appris à chaque chrétien à ne pas chercher hors de lui son mauvais génie, mais bien à le chercher en lui-même, c'est-à-dire dans ses désirs déréglés, qui refusent de se soumettre à la droite raison, et de ne pas hésiter à le voir là. Donc :

Rép. 1. *D.* C'est-à-dire, vrai ou saisi par l'esprit comme quelque chose d'équivalent à la réalité, *C.* vrai seulement, *N.* L'expérience prouve, en effet, que parfois les opinions erronées produisent des maux sans nombre, tout comme celles qui sont vraies et réelles. Que de maux n'engendrèrent pas les conceptions fanatiques des anabaptistes, *V. G.* des antinoméens et des autres, fondées soit sur les interprétations préconçues des écritures, soit sur de fausses révélations ou de fausses inspirations! Il n'est personne qui ne loue des lois portées pour refréner des fanatiques de ce genre. Comme le cas dont il s'agit ici est le même, nous en concluons légitimement que des lois destinées à réprimer de tels forfaits sont des lois sages, et cela, même dans l'hypothèse de nos adversaires, que d'ailleurs nous ne saurions admettre.

Rép. 2. *N.* Car ce ne sont pas ces lois qui ont engendré ces superstitions; elles existaient et s'étaient propagées au loin, et les intérêts publics et particuliers avaient beaucoup à en souffrir, lorsque ces lois vinrent pour les faire disparaître et complètement les détruire; car autrement il faudrait conclure, ce qui est absurde, que les homicides, les vols, les adultères et tous les autres vices ont eu pour principe les lois qui avaient pour but de les réprimer, et que ces mêmes lois en ont été la cause déterminante.

Rép. 3. *D.* L'abus des lois, *Tr.* les lois elles-mêmes, *N.* Car ces deux choses sont incompatibles. Les lois parfois sont excellentes; mais elles deviennent pernicieuses dans leur application, soit à cause de l'ardeur sans frein des juges, soit à cause de leurs préjugés, soit parce qu'on les interprète mal, ou, comme on dit, soit par les défauts des questions ou des procès, soit pour toute autre cause dépendante surtout des mœurs de chaque époque. La crainte ou la peur d'un plus grand mal a donc pu faire confondre quelquefois les innocents avec les coupables. Le plus souvent, ceux que l'on traînait au supplice, quoiqu'ils ne fussent que sous les coups d'une imagination

brûlante, étaient coupables de crimes affreux dont il était bien plus facile de s'assurer.

Rép. 4. *N.* C'est en vain que la philosophie, ou plutôt l'incrédulité, se glorifie d'avoir fait la lumière au sein des ténèbres. Car la vraie religion seule pouvait, par ses institutions divines, effacer ces maux ; et c'est par ces mêmes institutions qu'elle en a effacé les restes, qui avaient poussé de profondes racines chez les divers peuples. Elle nous a appris par là que les démons n'avaient de pouvoir qu'autant que Dieu le voulait. Certes, ce furent des ecclésiastiques qui, les premiers, détournèrent les peuples ignorants de ces superstitions. Frédéric Spée, S. J., fut le premier de tous qui, en Allemagne, où l'on faisait surtout le procès aux devins, dissipa les ténèbres qui enveloppaient ces questions; et il fut imité non-seulement des catholiques et des protestants, mais il le fut même par les philosophes (1). Nous avons vu, par ce qui précède, que les anciens philosophes furent de tous les plus superstitieux et les plus adonnés à la magie. Aussi les philosophes modernes doivent-ils attribuer à la religion chrétienne la méthode équitable que suit la justice, et qu'ils s'arrogent sans raison.

(1) Leibnitz, après avoir appelé, dans sa Théodicée, p. 1, § 96, édit. Dutens, tom. I, Genève, 1760, « Frédéric Spée, un des jésuites les plus distingués de » son ordre,... issu d'une noble famille de Westphalie, mort en odeur de » sainteté, » ajoute aussitôt après, § 97 : « Et les philosophes et les savants » doivent conserver de cet excellent homme le plus précieux souvenir, à » cause de son livre intitulé *Cautio criminalis circa processus contra sagas,* » ouvrage parfaitement accueilli du public, et qui fut traduit en plusieurs » langues. J'ai appris du grand électeur de Mayence, Jean-Philippe Schonborn, » aïeul de l'illustre électeur actuel, que ce Père, habitant la Franconie, où » l'on condamnait alors au bûcher ceux qui étaient convaincus d'avoir exercé » la magie, et, après en avoir accompagné au bûcher plusieurs qu'il savait » innocents par la confession et par d'autres moyens, en fut vivement ému, » et qu'il ne se laissa pas arrêter par le danger qu'il y avait alors à dire la » vérité et à écrire un tel livre (gardant pourtant l'anonyme); livre qui eut » des résultats fort heureux et qui arracha à cette erreur l'électeur lui-même, » qui le ramena de l'erreur populaire à des sentiments plus doux et plus » vrais; sentiments sous l'impression desquels il inaugura son gouvernement » qui lui firent mettre un terme à ces supplices du feu, et dont l'exemple » fut suivi par les ducs de Brunswik, et enfin par la plupart des autres princes » des Etats d'Allemagne. » Frédéric Pierling, autre protestant, dit encore, en parlant du même Père Spée : « Entre autres choses, dit-il, c'est vers ce » temps-là qu'un homme attaché au papisme ne craignit pas d'écrire des » choses qu'un homme sage et ami de la vérité pourrait à peine exprimer » aujourd'hui, parmi les protestants, sans s'exposer à la risée publique. » Pyrrhonisme historique, c. 4, § 5, n. 2. J'ai dit le Père Spée fut le premier, bien qu'il eût été devancé dans cette voie par le Père Tanner, de la même société, qui s'était efforcé, dans sa Théologie scholastique, d'apporter quelque remède à ce mal; mais à peine avait-il obtenu quelque succès.

Rép. 5. *D.* En faisant disparaître les dernières traces d'une vérité parfaitement établie, *C.* par une discussion modérée, *N.* Ces philosophes et ces rationalistes, en effet, sous prétexte de détruire le règne du démon, nient le démon lui-même, malgré les témoignages de la Bible et le sentiment du genre humain tout entier contre les traditions, non-seulement des peuples les plus ignorants, mais même des peuples les plus instruits. Ils font ce que ferait un homme qui incendierait sa maison pour la nettoyer.

Rép. 6. *D.* Mais c'est inutilement, *C.* c'est avec bon droit, *N.* La révélation divine a bien mieux appris à l'homme que les rationalistes qu'il porte en lui-même le principe de tous les désirs effrénés, et que ce principe découle du péché de nos premiers parents, et qu'il est comme le principe et la cause de tous les maux ; mais il a appris en même temps à l'homme que le démon, semblable à un lion rugissant, rôde autour de lui et cherche à le dévorer (1) ; et qu'il n'a pas seulement à lutter contre la chair et le sang, mais encore « contre les principautés, » contre les princes de ce monde de ténèbres, et contre les » esprits mauvais qui peuplent l'air (2) ; » et elle nous a appris la manière de combattre ces ennemis. Il n'est donc pas possible, sans crime, de révoquer en doute l'une et l'autre de ces vérités.

Inst. Au moins l'usage des exorcismes contre les enchantements, qui est en vigueur dans l'Eglise, ne contribue pas peu à favoriser les superstitions parmi le peuple. Donc :

Rép. N. Il contribue plutôt à persuader aux peuples que les tentatives du démon trouvent dans la toute-puissance de Dieu et dans les mérites de Jésus-Christ un obstacle invincible. Mais dans l'hypothèse de nos adversaires, qui nient l'existence des opérations diaboliques, les exorcismes sont au moins propres à calmer l'imagination et à ramener la sérénité dans les esprits. Les protestants, qui n'usent pas des exorcismes, virent la croyance aux maléfices et aux opérations diaboliques faire chez eux de bien plus grands progrès que chez les catholiques (3);

(1) I Pierre, V, 8.

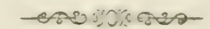
(2) Ephés., VI, 12.

(3) Il ne sera pas hors de propos de citer ici ce que dit sur ce point Sprengel, ouv. cit., tom. VI, p. 68 et 69 : « Vers la fin du XVIe siècle, il y » avait à Friedeburg, en Brandebourg, plus de cent cinquante démoniaques, » et ce mal s'est tellement et si rapidement propagé, que le consistoire (pro- » testant) a prescrit des prières contre. Et l'illustre Moehsen, à qui nous em- » pruntons ces renseignements, démontre que la réforme, loin d'éteindre ce

on peut en dire autant des anciens hérétiques, parmi lesquels on trouve de très-nombreuses traces de magie, d'enchantements et de maléfices (1).

Qu'il nous suffise d'avoir dit ce qui précède sur les Anges. Nous allons nous occuper maintenant de matières bien plus importantes.

DEUXIÈME PARTIE.



DU MONDE.

Marchant sur les traces des théologiens dogmatiques, nous laisserons à ceux qui traitent de la philosophie ou de l'Ecriture sainte les questions qui les concernent plus spécialement. Nous ne nous proposons ici que de défendre la cosmogonie de Moïse, soit contre les attaques des membres des sociétés bibliques surtout, soit contre celles de quelques physiciens, géologues,

» mal, doit le propager. Et Luther ne s'est pas montré assez sévère contre » ce vain préjugé de son siècle, en le faisant venir du démon comme de l'au- » teur de tout mal, en s'inscrivant contre ce remède, en osant le faire dériver » d'une cause toute naturelle. » Luther, Œuv., P. XXII, p. 1171, 4, Hall, 1713. « Il assure, entre autres choses, que le diable lui apparut sous la forme » d'un moine, et qu'il lui proposa divers syllogismes (au moyen desquels il » l'amena à retrancher les messes privées). Melanchton cultiva aussi la » superstition, et il s'amuse à raconter des histoires de magie, de sortiléges » (Cardan, de la Subtilité, liv. XIX, p. 657; Mélanch., Declam., vol. VI, » p. 646). La réforme introduite par Luther, loin de contribuer à détruire » cette tendance à la crédulité, ne fit, au contraire, que la propager par ses » prédicateurs ignorants, tirés le plus souvent du bas peuple; elle propagea » aussi les sortiléges, les possessions diaboliques et le fanatisme par l'abo- » lition des pèlerinages, qui avaient une grande puissance pour guérir la mé- » lancolie et l'hystérie. » Moehsen, Histoire de la Marche de Brandebourg, p. 503. On pourrait ici faire plusieurs observations; mais il nous suffira d'avoir rapporté les témoignages des protestants eux-mêmes sur les progrès des possessions démoniaques parmi eux, et les remèdes que les instructions catholiques leur opposent, sans même parler des moyens surnaturels. En effet, les pèlerinages dont parle Moehsen étaient institués pour implorer le secours des saints. Cette croyance avait fait de tels progrès parmi les protestants, que, malgré l'ouvrage du Père Spée, plusieurs d'entre eux tentèrent de défendre et de soutenir cette doctrine, cette manière d'agir; les plus renommés de ce nombre sont Ben. Carpzovius, Daniel Sennert, Christ. Crusius, Mericus Casaubon, Mauritius Hoffmann, Théophile Spizelius, Joseph Glanvil, J.-B. van Helmontius, Conrad Hartmann et un grand nombre d'autres.

(1) Voy. Bergier, Dictionn. de théologie, art. Magie.

astronomes et critiques de ces derniers temps. Les premiers ne considèrent l'histoire de la création, telle que Moïse l'a écrite, que comme un mythe biblique; les autres, au moyen des observations géologiques, des supputations astronomiques, et surtout des recherches chronologiques, prétendent renverser complètement l'histoire mosaïque. Mais ce serait en vain que nous nous appliquerions à établir ces divers points contre nos adversaires, si nous ne posions comme fondement de ce que nous allons dire, la *création du monde de rien* ou du néant. Nous commencerons donc par là, puis nous traiterons les autres questions par ordre.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CRÉATION DU MONDE DE RIEN.

Tous ceux qui ont disserté sur la cosmogonie, ou qui ont traité les questions relatives à l'origine des choses sans le secours de la révélation, ou qui n'en ont tenu aucun compte, se sont plus ou moins trompés. La plupart des anciens admirent l'*hylozoïsme* ou l'éternité de la matière (1); ou la doctrine de l'*émanation,* et expliquèrent l'ensemble des choses par une action *immanante* de Dieu (2), ou par le *rayonnement* de la nature divine (3), ou par le *panthéisme* (4), ou enfin par le

(1) Voy. Cudworth, liv. 1, §§ 72 et suiv., et § 831; Buddée, Thèses sur l'athéisme, p. 236; Platner, *Aphorismes,* aph. 2, éd. 1, § 1044; voy. *Nature des dieux,* liv. II : « Anaxagore fut le premier qui soutint que l'état et la » manière d'être de toutes les choses était le résultat de la force et de la » raison de l'Esprit infini. » Virgile, Enéide, liv. VI, v. 724 et suiv.; Heyne, liv. des Doctrines philosophiques, 4, 156 et suiv.

L'éternité de la matière fut si généralement admise des philosophes grecs, que plusieurs pensent que Platon n'appelle pas Dieu le *créateur* ou l'auteur de la matière, mais seulement l'artiste ou celui qui lui a donné sa forme.

(2) La doctrine de l'*émanation* se divise en deux espèces : en émanation *immanente* ou par action, qui est renfermée en Dieu lui-même, et en émanation *transitoire* ou qui passe. La première soutient que le monde c'est Dieu lui-même, et c'est celle du *spinosisme;* l'autre, savoir, la transitoire, consiste en ce qu'on pense que la matière découle de Dieu lui-même, comme les rayons du soleil, ou comme la toile de l'araignée, et du ver à soie ses filaments.

(3) Cette doctrine découle, d'après les cabalistes, si on s'en rapporte à Kleuker, *de la Nature de la doctrine de l'émanation,* et *Esprit de la philosophie spéculative,* part. III, 156 et suiv., de la doctrine de la cabale.

(4) Nous avons traité cette question dans le Traité de Dieu.

dualisme (1). Quant aux philosophes modernes, un grand nombre d'entre eux ont tiré de la poussière, qui leur servait de tombeau, les inventions mensongères des anciens, ou sont tombés dans des erreurs plus graves encore sur l'origine du monde et son existence. Les uns ont rejeté les corps de la notion du monde, n'admettant que les seules substances spirituelles, tels que les *idéalistes;* d'autres, et on les appelle *matérialistes,* excluant les substances spirituelles, crurent que le monde n'est qu'un simple composé de corps matériels; d'autres ont poussé la folie jusqu'à n'admettre du monde que son âme, et on les appelle les *égoïstes théoriques* (2). Kant, après avoir distingué entre les objets intelligibles ou subjectifs, et les objets apparents ou externes, établit que la notion du monde ou du tout absolu est une idée *purement rationnelle* qui s'étend au-delà des phénomènes, et qui de sa nature tend à l'absolu, dont on ne peut pas démontrer l'existence; et si quelqu'un le tente, la raison pure s'implique dans les *antinomies* ou les répugnances, parce qu'on ne peut discerner d'une manière certaine du monde, d'après les principes de la raison théorique, *que l'ensemble des phénomènes que nous montrent les sens externes* (3). Pour nous, par ce nom de monde, nous entendons une série absolue d'êtres finis et contingents, muables et unis entre eux; ou l'universalité des choses, en dehors de Dieu, soit qu'elles soient animées, soit qu'elles ne le soient pas, soit qu'elles soient intelligentes. Mais comme nous avons assez longuement traité des intelligences pures dans la précédente partie de ce traité, où il a été question des anges, et que nous traiterons de l'homme dans la troisième partie, nous démontrerons seulement ici que ce monde que nous voyons, ou que l'ensemble des corps qui nous

(1) Nous avons traité cette question dans le Traité de Dieu, n. 138 et suiv.

(2) Voy. Philosophie, ou Ami de l'alliance de la raison et de la philosophie, Pesth, 1827, part. III, c. 1, § 3.

(3) Ibid. Il est résulté de cette théorie, que les adeptes de Kant ne traitent que de la métaphysique du monde sensible, sous le nom de philosophie de la nature, ou de somatologie métaphysique; quant à celle qui ne traite que du monde absolu et de l'ensemble des phénomènes extérieurs, tel que cette partie de la philosophie qu'on appelle d'ordinaire cosmologie, ils ne daignent pas même lui donner le nom de science. Cette distinction des phénomènes et des *nouména,* qui n'a été mise au jour que pour donner *à l'idéalisme* de la stabilité, était inconnue avant. Les critiques de l'école de Kant n'admettent que quatre *antinomies* du monde, exprimées dans autant de *thèses* et d'*antithèses,* que chacun peut voir dans Galuppi, Lettres philosophiques, Messine, 1827, lett. XII, p. 270, etc.

entourent a été créé de rien. Et en établissant que le monde a été tiré du néant, *par néant* nous entendons l'état d'une pure passibilité interne, appelée *logique* par les uns, ou non existence, en tant qu'elle est opposée à l'état d'actualité et d'existence, et comme le point et le terme par lequel l'actualité a commencé à être, et selon l'expression reçue, soit du rien de soi, soit du rien du sujet (1).

PROPOSITION

Il est constant que Dieu, comme nous l'apprend la révélation divine, a créé le monde de rien, dans le temps ou avec le temps.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par les paroles suivantes du symbole des apôtres : « Je crois en un seul Dieu, » Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, » savoir *des choses visibles et invisibles,* comme l'explique le symbole de Nicée-Constantinople, et plus formellement encore le quatrième concile de Latran, qui a spécialement déclaré « qu'il n'y » a qu'un seul créateur de toutes choses..... qui a créé en » même temps, au commencement des temps, de rien l'une et » l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corpo- » relle, savoir la créature angélique et la créature ter- » restre (2). » Moïse l'enseigne assez positivement par les paroles dont il se sert au commencement de la Genèse : « Au » commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Au commencement, savoir des temps, il ordonna aux créatures de sortir du néant. Car bien que le mot hébreu *bara,* que les interprètes d'Alexandrie rendent par le mot *époiésé,* et la Vulgate latine par *creavit,* créa, puisse par lui-même signifier soit tirer

(1) D'autres distinguent entre le *néant positif* et le *néant négatif*. Ils appellent néant *positif* celui qui n'est pas *actu,* mais seulement en puissance ; et néant *négatif* celui qui n'est ni en acte ni en puissance d'une manière prochaine. D'autres ont mis une différence entre le *néant négatif,* qui signifie la négation de toute *entité*, et entre le *néant privatif,* qui suppose l'existence, savoir, de la *matière,* mais qui est informe et qui n'est apte à rien produire. Ceux-ci disent que Dieu a d'abord produit du rien négatif, savoir, *du non être,* le néant privatif, ou la matière informe (on lui donne le nom de *création première*) ou de premier ordre, et qu'ensuite il a tiré de la matière informe toutes les choses créées (et ils appellent cela la *seconde création*). Aussi, pour ne pas prêter à l'équivoque sur la notion du *néant,* nous sommes-nous servi d'autres expressions.

(2) Chap. *Firmiter,* cité plus haut.

quelque chose du néant, soit former, fabriquer quelque chose avec une matière antérieure et préexistante, comme on peut en donner plusieurs exemples (1); il est évident que dans le passage de la Genèse dont il est ici question, il faut entendre ce mot dans le premier sens, c'est-à-dire qu'il faut entendre par là que le monde a été tiré du néant, soit *de soi*, soit *du sujet*, et qu'il a été créé dans le temps ou avec le temps ; c'est ce qui ressort de la comparaison de ce même texte avec les autres passages de l'Ecriture, comme aussi de la croyance traditionnelle. En effet, outre les paroles suivantes du Ps. 101 : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les cieux » sont l'œuvre de vos mains, » voici la prière que Jésus-Christ adressait à son Père (Jean, XVII, 5) : « Et vous, mon Père, » glorifiez-moi donc maintenant de cette gloire que j'ai eue en » vous-même avant la création du monde (2). » Mais les paroles les plus claires que nous offre l'Ecriture sont les suivantes (II liv. Mach., VII, 28); voici en quels termes cette mère exhorte au martyre son plus jeune fils : « Je vous en conjure, » ô mon fils! contemplez le ciel et la terre, et rappelez-vous » que tout ce qu'ils contiennent, Dieu l'a tiré lui-même *du* » *néant*. »

Aussi, à l'exception de quelques incrédules et de quelques

(1) Le mot *bara* signifie proprement couper, comme dans Jos., 17, 15 : « Montez dans la forêt, et coupez-y ce qu'il vous faut; » ou encore, ibid., 5, 18; dans Ezéchiel, 23, 47 : « Et ils les couperont avec leurs glaives. » Or, comme le fait observer Schult, dans les Extraits de Hamasa, p. 384, ce mot signifie couper, hâcher en coupant, *dédoler*, et cela, à l'aide d'instruments tranchants, et, par conséquent, il signifie tantôt couper et tantôt fabriquer, comme dans Ezéchiel, 21, 19; tel est aussi le sens que lui attribue Scheid, en parlant de la Gen., d'après les manuscrits, etc.; il prend souvent ce mot dans le même sens que *faire, former*. Tel est aussi le sens que lui donne Rosenmuller; mais il se trompe, car ce mot, dans la conjug. *kal*, signifie proprement *créa*, et ce n'est que dans la conjug. *piel*, qu'il signifie couper, trancher, etc. En effet, il ne se prend nulle part dans ce sens, dans les Ecritures, que dans la conjug. *piel*; et s'il se rencontre que, dans la Gen., 1, 21, 27, ce mot puisse signifier il *forma*, et non spécialement il *créa*, pourtant si, dans ce cas, on le prend pour tout le suppôt de l'homme ou des animaux, dont il est ici question, on peut facilement l'entendre dans son sens natif de créer; or, quoi qu'il en soit, il est évident qu'il faut entendre le mot *bara* dans le sens de *créer* dans la conjug. *kal*, comme on le voit par les anciennes versions et les langues qui en dérivent, comme on le voit par le verset en question. Mais est-ce que, de ce passage pris isolément, on peut démontrer que Moïse a pris le mot créer pour tirer du néant? Nous ne le prétendons pas, puisque, chez les Latins, il n'a pas cette valeur. Voy. Pétau, de l'*Art.*, liv. I, c. 1, §§ 8 et suiv.

(2) Saint Jean, 17, 5. C'est aussi ce qu'enseigne l'Apôtre, Rom., 4, 17.

hérétiques, les Juifs et les chrétiens ont-ils tous unanimement admis ce dogme (1). Tous les Pères l'ont même posé comme un principe certain pour combattre les erreurs des manichéens et des gnostiques, et pour établir qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur de toutes choses (2), et que la matière est l'œuvre de ce même Dieu créateur.

Voici comment la raison elle-même confirme cette vérité. Le monde est fini, car il est composé de parties finies. Donc il est contingent, muable, dépendant; s'il est contingent, muable et dépendant, donc il est l'œuvre d'un autre être, soit quant à la matière, soit quant à la forme, et il a une cause efficiente, et par conséquent il n'est pas improduit : ce qui n'est pas improduit n'exista pas dans un certain temps; ce qui n'exista pas dans un certain temps a commencé d'exister; ce qui n'existait pas dans un certain temps est passé d'un état purement logique ou possible à l'état d'existence; mais ce qui est ainsi produit naît du néant, et cela, soit *de soi,* soit *du sujet,* et par conséquent dans le temps.

(1) Hermogène est, de tous les hérétiques, celui qui le premier nia que le monde fût créé de rien, et Tertullien, le réfutant, ne le considère que comme un discoureur insensé (liv. cont. le même). Marcion jeta plutôt les fondements des deux principes du manichéisme. Les âges suivants nous montrent pourtant un certain nombre d'hommes qui préférèrent leurs propres rêves aux enseignements des livres saints et de la foi, même parmi les chrétiens. Tels sont ceux dont parle Procope de Gaze, noble interprète de l'Ecriture, au VI[e] siècle, qui enseignaient que Moïse, instruit par les Egyptiens, avait consigné dans ses écrits que Dieu avait formé le monde d'une certaine matière éternelle, et que c'était pour cela que les Septante (c. 1, Gen.) se servaient du mot *faire,* en grec *époiésé,* mot qui s'emploie aussi pour ce qui se fait avec une matière préexistante. Voici les paroles de Procope, traduites du grec et données pour la première fois par Etienne Souciet, S. J., Observ. sur le liv. posth. de Rich. Simon, Paris, 1730, 4 vol. in-8°, édité auparavant par le Père Tournemine, autre savant jésuite : « Comme on emploie le mot *époiésé* en parlant » des choses qui se font avec une matière préalable, de la faulx, *V. G.* que » l'on fait avec du fer, etc., il est *certains hommes* qui en ont pris occasion » de dire que Moïse, instruit par les Egyptiens, avait employé ce mot dans » ce sens; et comme les interprètes grecs ignoraient leur fourberie, ils ont » traduit l'expression de Moïse par le mot *époiésé;* mais il s'est trouvé, dans » tous les siècles, de vigoureux défenseurs de la foi qui les ont si bien réfutés » qu'ils n'ont jamais pu triompher, et que, par conséquent, ils sont demeurés » dans leur obscurité. » Ceci nous prouve combien c'est à tort que l'Anglais Jacq. Vindeth, liv. *Etat de ceux qui sont morts,* l. II, p. 48; Burnet, Archéol. philos., liv. II, c. 9, p. 453, et un grand nombre d'autres ont prétendu que ce sont les scholastiques qui ont les premiers donné ce sens au mot *bara,* et que les anciens ne l'avaient jamais interprété de la sorte.

(2) Voy. saint Irén., Hérés., liv. I, c. 22, liv. II, c. 2 et c. 27, liv. III, c. 8, édit. Massuet; Tertul., *Prescript.,* c. 13, et liv. I, Contre Marcion, c. 10 et suiv.; Origène, *des Principes,* Proleg., n. 4, édit. Bénéd.; August., Genèse, Cont. les manich., l. 1, c. 2.

Les choses étant ainsi, tous les systèmes irréligieux des philosophes, soit anciens, soit modernes, croulent d'eux-mêmes. Il suit de ce que nous venons de dire que l'*hylozoïsme*, l'*autothéisme*, le *panthéisme*, le *manichéisme*, l'*émanatisme*, *soit transitoire*, *soit permanent*, sont absurdes (1). Et que par conséquent il ne faut admettre que la seule cosmogonie mosaïque, ou, ce qui revient au même, que Dieu, comme nous l'apprend d'une manière positive la révélation, a créé le monde de rien, et *dans* le temps ou *avec* le temps.

Objections.

I. *Obj.* 1. Dans ces derniers temps, on a douté que les livres saints affirmassent d'une manière positive que le monde a été tiré du néant; 2. en effet, les paroles de la Genèse, I, 1, sont ambiguës, de même que les formules du II Mach., VII, 28; de l'ép. aux Hébr, II, 3; aux Rom., IV, 17; de la Sag., II, 15 (2); 3. mais les miracles étaient connus dès les temps les plus reculés; l'esprit humain n'avait qu'un pas à faire pour admettre la création du monde de rien (3); 4. c'est ce qui a même été démontré dans ces derniers temps par des arguments philosophiques : aussi peut-on dire avec raison que le dogme de la création de rien est une idée philosophique récente, née d'hier, et vainement attribuée à Moïse.

Rép. 1. *D.* Les sociniens, les déistes et les rationalistes, *Tr.* ou *C.* les autres, *N.* Et de quoi n'ont pas douté les hérétiques et les incrédules de ce genre? Aussi ne faut-il tenir aucun compte de ces hommes qui s'écartent de la tradition, qui secouent l'autorité de l'Eglise, qui s'écartent de toutes les règles exégétiques et qui s'évanouissent dans leurs pensées.

Rép. 2. Je le nie pour les raisons qui viennent d'être données.

Rép. 3. Je nie la supposition, soit parce que la production ou la création des choses de rien ne renferment pas la notion du miracle (4), soit parce que ce n'est pas de l'esprit humain qu'est née l'idée de la création de rien, mais bien de la tradition primitive ou de la révélation divine.

Rép. 4. *D.* Eclairée par la révélation, *C.* indépendamment

(1) Voy. ouv. cit., c. 2, §§ 1 et suiv.

(2) Wegscheider, § 95, n. *d*, et Baumgarten-Cruzius, Bibl. théol., pag. 257 et suiv.

(3) Staudlin, Dogmat. et histoire des dogmes.

(4) Voy. saint Thomas, I p., q. 105, a. 7, a. 1, et 1-2, quest. 114, a. 10.

de la révélation, *N.* comme nous le voyons par les anciens philosophes, qui, pour la plupart au moins, enseignèrent qu'il était contraire aux principes de la philosophie, que quelque chose fût produit de rien (1) ; et les philosophes modernes, qui ont mis de côté la révélation, ne se sont pas moins gravement trompés, comme le prouve ce que nous avons dit. Nous nions par conséquent la conclusion, savoir, que la création du néant est une idée philosophique, et que par suite Moïse ne put pas l'enseigner.

Il s'ensuit bien plutôt que le dogme, que l'idée de la création du monde de *rien* est très-ancienne, qu'elle vient de la tradition des peuples, qu'elle est même antérieure à la philosophie des Grecs, comme l'attestent les cosmogonies des poètes, qui toutes ont pour point de départ le *chaos,* qui signifie proprement *vide, vaste, béant, sans rien* ou *néant* (2); c'est aussi ce qu'attestent les cosmogonies des Egyptiens et des Phéniciens, que rapporte Philon, et qui, de l'avis des savants, sont parfaitement d'accord avec la cosmogonie mosaïque (3).

(1) Aussi Cicéron dit-il, des Dieux, liv. II, c. 16 : « Il y aura quelque chose, » dit-il, qui sera tiré du néant, ou qui retombe subitement dans le néant; » quel physicien a jamais dit cela? » éd. Turin, tom. XIII; voy. Mosheim, diss. Créat. du monde de rien, sur le 5e c. du Syst. intell. de Cudworth; il ne faut pourtant la lire qu'avec précaution; voy. Gerdil, Introd. à l'étude de la religion, liv. I, § 2, liv. II, §§ 9 et suiv.

(2) Le mot *chaos* vient en effet du mot *chao,* qui veut dire *vide, capable de recevoir, béant;* voy. Scapula et Ernest; voy. aussi Jos.-Dan. de Lennep, dans ses Etymologies grecques, avec les notes de Scheidius, Trèves, 1808, fait-il les remarques suivantes sur le mot *chaos :* « Le mot *chaos* dérive im- » médiatement du mot *chao,* et on appelait ainsi *ce vide immense capable de* » *recevoir ce qui devait être créé....* (saint Luc, 16, 26); capacité immense. » Aussi Hésiode écrit-il ce qui suit dans sa Théogonie, v. 123 : « De ce chaos » ont été tirés l'Erèbe et la nuit obscure; » et v. 116 : « Le chaos exista » d'abord, puis la terre avec son vaste sein. » Ovide enseigne, d'après cela, liv. I, Métamorph., v. 5 et suiv., bien que dans un autre sens, de même que Diog. Laërce, Prol., segm., 10, « que la philosophie des Egyptiens enseignait » que la matière est le principe des choses, et que de la matière sont issus » et les quatre éléments et certains êtres animés parfaits. » J. Leclerc dit, dans son Comm. sur le 1 c. de la Genèse : « Quelques fragments de la doc- » trine des anciens, Chaldéens, Phéniciens et Egyptiens, nous apprennent ce » qu'ils croyaient de l'origine du monde. Ils ont été recueillis par les » savants T. Stanley, Philos. orient., liv. I; Hugues Grotius, liv. 1, *de la Vraie* » *relig. chrét.,* et J. Marsham, Principes du canon égyptiaque. »

(3) H. Grotius, l. c., démontre les rapports qui existent entre la cosmogonie phénicienne, que rapporte, dans Eusèbe, liv. 1, c. 10, Prép. évang., Philon, de Bibl., ou plutôt Manéthon, fort ancien écrivain égyptien, avec la cosmogonie mosaïque. Or, la cosmogonie hébraïque s'accorde parfaitement avec celle des Egyptiens, que rapporte Diodore de Sicile, Biblioth., liv. I, c. 13. L'harmonie parfaite qui existe entre toutes les cosmogonies a fait que Hezel

Inst. 1. Voici, d'après certains interprètes, comment il faut rendre les expressions de la Genèse, I, 1 : « Lorsque Dieu fit » le ciel et la terre, la matière était informe. » 2. La version d'Alexandrie est favorable à cette explication ; voici comment elle s'exprime : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » c'est-à-dire la forme d'une nature préexistante ; 3. c'est aussi ce que prouvent les paroles suivantes du liv. Sag., II, 17 : « Il » fit (Dieu) le monde d'une matière informe (1). » 4. Aussi est-ce avec justice que Tertullien et les autres Pères, et même un certain nombre de théologiens, disent que c'est plutôt par la raison que par l'autorité de l'Ecriture que l'on peut prouver que le monde a été tiré du néant. 5. Beausobre va même jusqu'à penser que le dogme de la création ne faisait pas partie de l'ancienne théologie juive (2). Donc :

Rép. 1. *D.* Des sociniens, *C.* des orthodoxes, *N.* Les sociniens en effet plient, d'après les principes du protestantisme, tous les passages de l'Ecriture auxquels ils touchent au gré de leurs caprices, et cela contre le sens naturel de ces mêmes passages et celui que leur donne la tradition.

Rép. 2. *N.* Les Septante rendirent en effet le mot *bara* (*époiésé*) par *faire,* parce que le génie de la langue grecque le demande, comme nous le voyons par le symbole de Constantinople : « Je crois en un seul Dieu créateur (*factorem*) du, etc... » et il est évident qu'ici le mot *factorem* veut dire *créateur.*

Rép. 3. *N.* L'auteur du livre de la Sagesse ne fait qu'expri-

et Hasse ont pensé, de même que plusieurs autres critiques protestants, qu'elles découlaient d'un même principe, savoir, des livres sacrés égyptiens attribués à *Taauto,* où avaient puisé et Sanchoniathon de Béryte et Platon, pour composer son Timée. Rosenmuller est du même avis. Mais on peut aussi leur faire cette question : Où les Egyptiens ont-ils puisé la leur? Ils ne l'ont assurément puisée que dans l'ancienne tradition. Moïse a conservé cette tradition dans son entier, comme on le voit par la simplicité de son récit ; les autres nations, au contraire, l'ont plus ou moins altérée ; voy. Nicolaï, Dissertation sur la leçon de l'Ecriture sainte, dissert. 5 préliminaire, et Leçons sur la Genèse, où il expose avec une profonde érudition les sentiments divers des anciens et des modernes jusqu'à nos jours. Au reste, Gesénius prouve, dans son Comm. sur la théol. samarit., c. 4, que les Samaritains enseignent que le monde a été tiré du néant. Les Chinois sont aussi du même avis ; ils enseignent, en vertu d'une ancienne tradition, que le monde, comme l'homme, a Dieu pour principe premier et pour créateur. Voy. l'ill. Windischmann, dans son savant ouvrage intitulé Jours philosophiques, etc., ou Philosophie dans le progrès de l'histoire du monde, Bonn, 1828, vol. I, p. I, sect. 1, p. 142 et suivantes.

(1) Voy. le texte grec.

(2) Hist. du manichéisme, tom. II, p. 182.

mer ici que non-seulement Dieu a créé la matière (ce que quelques écrivains appellent la création *première*), mais qu'il l'a encore disposée avec sagesse (ce qu'ils appellent la création *seconde*), ainsi qu'on le voit par le contexte lui-même et par le but que se propose l'auteur, qui est de célébrer la sagesse de Dieu (1).

Rép. 4. *N.* Car Tertullien prouve contre Hermogène, non-seulement par la raison, mais encore par l'Ecriture, que la matière n'est pas éternelle (2). Au reste, Bergier défie nos adversaires de citer un seul Père ou un seul théologien qui ait affirmé, ou qui ait seulement insinué qu'il était impossible d'établir par l'Ecriture que la matière a été tirée du néant.

Rép. 5. Soit; mais tous les impies se sont moqués des efforts qu'a faits cet écrivain pour défendre les manichéens et les incrédules; il trouve sa réfutation presque à chaque page de l'Ecriture. L'usage même où étaient les Juifs de sanctifier le jour du sabbat, usage reçu chez presque tous les peuples de l'antiquité, ainsi que de compter le temps par une révolution de sept jours (3) ou par périodes de semaines, sont aussi une preuve positive de la croyance traditionnelle sur la création, telle qu'elle nous est racontée par Moïse.

II. *Obj.* Justin martyr, Origène, Clément d'Alexandrie, n'admirent pas que le monde eût été créé de rien; ils crurent à l'éternité de la matière (4). Donc :

Rép. N. A. L'illustre Maran venge admirablement de cette accusation et Justin et Athénagore, dans les préfaces qu'il a

(1) Ce que saint Damascène écrit dans son liv. *de la Foi orthod.*, liv. II, c. 5, édit. Le Quien, sert à expliquer ce passage du liv. de la Sagesse.

(2) Voy. c. 18 et suiv. Et vous y verrez par combien de passages des Ecritures Tertullien établit que la matière a été tirée du néant, quoiqu'il commence par établir, dans son livre, que la foi catholique a prescrit contre l'hérésie récente d'Hermogène.

(3) Henke, *Règ. foi chrét.*, p. 81, prétend que les Egyptiens connaissaient déjà la division des jours en semaines, quoique Dion Cassius soit le premier qui en fasse mention. Il veut faire découler la supputation de la semaine en sept jours de celle par laquelle les Egyptiens déterminèrent l'ordre astronomique des planètes; mais c'est en vain. Meyer a victorieusement réfuté Marsham et Spencer, qui l'avaient devancé dans cette voie (liv. intit. *Temps sacr. des Hébr.*, p. I, c. 19). Aussi est-ce avec plus de raison que Grotius, *de la Vraie relig. chrét.*, c. 16, et Jurieu, *Hist. des dogm.*, pensent que l'usage de compter le temps par semaines remonte, dans l'Orient, au commencement du monde, et que c'est un reste de l'ancienne tradition de la création, et que l'usage de donner aux jours le nom des planètes n'est que postérieur. Voy. Nicolaï, *Ouv. sur la Genèse*, leçon 16.

(4) Tel est le sentiment de l'auteur de la Lettre à M. de Beaumont, p 50.

mises en tête de leurs œuvres (1); voici en effet ce qu'avance saint Justin dans l'exhortation qu'il adresse aux Grecs : « Car » le Créateur n'a besoin de rien; ce qu'il fait, il le fait par sa » propre puissance. L'ouvrier, en effet, ne produit quelque » chose que par la matière, qui lui en donne le moyen; aussi » dit-il que Platon n'a fait de Dieu qu'un ouvrier, et non un » *créateur.* » Origène ne se contente pas d'affirmer, dans son commentaire sur la Genèse et ailleurs, que la matière est créée, mais il accuse même d'impiété ceux qui prétendent que la matière est éternelle comme Dieu (2). Enfin Clément d'Alexandrie enseigne, dans son *Exhortation aux Gentils*, que la volonté de Dieu est la cause efficiente de cet univers créé (3).

III. *Obj.* 1. La notion de la création de rien implique contradiction; 2. aussi les anciens avaient-ils posé cet adage : *Ex nihilo nihil fit.* 3. Créer, en effet, c'est changer en être le non-être. Il faut donc un sujet sur lequel s'opère le changement; mais comme le néant ne peut pas renfermer ce sujet, il s'ensuit que la création est impossible. 4. De plus, cette matière, que l'on suppose créée de Dieu, aurait été avant la création, ou en Dieu, ou hors de Dieu; or, elle ne pouvait pas être en Dieu, qui est un pur esprit, ni hors de Dieu; autrement elle eût été avant d'avoir été créée (4). Donc :

Rép. 1. *N.* Car il n'y a aucune contradiction du passage de la simple possibilité à celui de l'existence réelle (5).

Rép. 2. *D.* Du néant, en tant que terme *positif*, et tel que l'entendirent les anciens (6), *C.* du néant, en tant que terme

(1) Préf. sur les Œuv. de saint Justin, p. II, c. 2, où il cite des passages de saint Justin et d'Athénagore, qui établissent clairement que Dieu a créé le monde et la matière de rien.

(2) Sur le c. 1, Gen., édit. des Bénédict. Il y qualifie du nom d'*erreur* et il y réfute longuement l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu eut besoin, dès le principe, d'une matière préalable, comme nos artistes; soit encore sur saint Jean, tom. I, n. 18.

(3) Voy. Bergier, Traité hist. et dogmat., tom. V, p. II, c. 3, art. 1, § 1, n. 3 et suiv.

(4) Tel l'auteur du *Système de la nature.*

(5) Voy. Loke, l'*Entend. hum.*, liv. IV, c. 10, avec les observations de Pierre Coste, *traduct. française.*

(6) Voy. Cudworth, Syst. intell., c. 5, §§ 14 et suiv.; il y développe longuement ces paroles et dit dans quel sens le prirent les anciens, comme aussi dans quel sens on le prend aujourd'hui, et il y démontre en même temps que les anciens n'ont pas nié la création du néant, au moins pour certaines choses, *V. G.* pour nos âmes. Voy. aussi Huet, sur les Quæst. alnetan., liv. II, c. 5.

négatif, je dist. encore; par lui-même, *C.* avec la puissance infinie de Dieu, *N.*

Rép. 3. *D.* Improprement, *C.* proprement, *N.* Il y a changement dans la génération proprement dite, parce que là, le sujet ou la matière, qui demeure toujours le même, revêt une autre forme; dans la création, au contraire, comme la substance tout entière passe du néant et de *soi* et du *sujet* à l'état d'être, le sujet existant au moins *actu*, il n'est pas besoin qu'il y ait de changement en lui. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que créer veut plutôt dire *faire* que *changer* (1), car, dans la création, il n'y a pas de changement : la création n'est que le passage du non-être à une existence parfaite et entière.

Rép. 4. Elle existait *virtuellement* en Dieu, suivant le langage de l'école, et *éminemment*, mais elle n'y existait pas *formellement*. Car il répugne que la matière soit en Dieu, qui est esprit, de cette manière, pendant qu'il ne répugne pas qu'elle soit en lui *virtuellement*, savoir, en tant que Dieu peut par sa toute-puissance la faire passer du non-être à l'état d'être (2).

Inst. 1. Le mode par lequel une chose passe du non-être à l'état d'être, est tout-à-fait incompréhensible et ne repose sur aucune expérience ; donc il est impossible. 2. Mais en admettant qu'il soit possible, il s'ensuit que le monde a dû être créé de toute éternité, parce que sa cause efficiente est nécessaire et éternelle. 3. Mais l'effet doit participer aux propriétés de sa cause, et par conséquent à son éternité. 4. Certes, pourquoi Dieu n'aurait-il pas plus tôt manifesté sa puissance? Est-ce parce qu'il ne le voulut pas? Est-ce parce qu'il ne le put pas? S'il ne le put pas dans un temps, il ne le put pas davantage dans l'autre. S'il ne le voulut pas, comme il n'y a pas de succession en lui, il ne le voulut jamais ; si nous admettons que Dieu ait voulu quelque chose, il s'ensuit qu'il l'a voulu de toute éternité. Donc :

Rép. 1. *Tr.* ou *C. A. N. Conséq.* Il est une foule de choses qui ne laissent pas que d'exister, quoique nous ignorions la manière dont elles existent, dont elles agissent. Que de phénomènes n'observons-nous pas dans la nature, et que nous ne comprenons pas? Sans parler de la nature des esprits, qu'est-ce

(1) L. p., q. 45, art. 1 et 2.

(2) Voy. saint Thomas, l. c., q. 44, a. 1 et suiv.

que nos adversaires entendent des corps eux-mêmes? Comprennent-ils comment l'âme agit sur le corps, et le corps sur l'âme? Donc, bien que nous convenions qu'il nous est impossible de nous former une idée adéquate de la création de rien, il est pourtant une foule d'exemples, appréciables pour tout le monde, qui prouvent cela, tels que la formation et la succession des pensées, le mouvement que l'âme imprime au corps, etc., etc. (1).

Ainsi, on ne peut pas conclure qu'il est impossible qu'une chose soit tirée du néant, parce que l'expérience ne nous apprend pas que le néant produise quelque chose. Car le cercle ou la limite des choses que l'on peut connaître, et par suite des choses possibles, ne peut pas être limité par les seuls objets que l'expérience nous fait connaître, comme le prétendent Kant et ses disciples. Au reste, cela seul est impossible qui implique contradiction dans sa conception. Mais cette contradiction n'a pour principe ni l'incompréhension, ni le défaut d'expérience. Pendant qu'au contraire il y a contradiction positive dans les hypothèses de nos adversaires, qui consistent à admettre que la matière existe par elle-même ou qu'elle découle de Dieu, qu'elle résulte de la réflexion de la manifestation divine et d'une foule d'autres choses de ce genre, imaginées par ces mêmes adversaires.

Rép. 2. *Je nie la conséquence.* Quant à la preuve, *je disting.* Si la cause efficiente, éternelle et nécessaire agit nécessairement, *C.* si elle agit librement, *N.* Aussi saint Thomas dit-il avec raison : « Dieu a voulu de toute éternité que le monde » existât, mais il ne l'a pas créé de toute éternité ; il ne l'a créé » que quand il l'a voulu de toute éternité (2). »

Rép. 3. *D.* Qui est produit par une cause nécessaire et qui

(1) Bayle lui-même, auteur peu suspect, confesse, dans son Dict., art. *Ovide*, qu'aucun homme de bon sens ne saurait nier que Dieu a créé la matière. « Il faut, pour bien raisonner sur la production, dit-il, considérer Dieu » comme l'auteur de la nature et comme le premier et le seul principe du » mouvement. S'il l'on ne peut pas s'élever jusqu'à l'idée d'une création » proprement dite, on ne saurait éviter tous les écueils, et il faut, de quelque » côté qu'on se tourne, débiter des choses dont notre raison ne saurait s'ac- » commoder, etc. » Voy. Ben. Pereira, S. J., ouv. intit. Principes communs de toutes les choses naturelles, Rome, 1585, in-4°, liv. V, c. 7, p. 190 ; il y démontre, au moyen de huit preuves et à l'aide de la seule raison, que le monde a été tiré du néant non-seulement quant à la forme, mais aussi quant à la matière.

(2) Cont. Gent., liv. II, c. 30 et suiv.

agit naturellement, *soit;* qui est produit par une cause qui n'agit que volontairement et librement, *N.* On voit la réponse par ce qui précède. Nous avons laissé passer le premier membre, parce qu'il n'est nullement nécessaire que la cause communique toujours l'attribut de sa nature à l'effet qu'elle produit, comme cela a lieu pour la *flèche* et la *blessure* qu'elle produit.

Rép. 4. La réponse que nous avons faite à la seconde objection indique assez ce qu'il faut opposer à celle-ci, qui est à la fois impudente et absurde (1).

Peut-être direz-vous : Le commencement du monde posé, il faudra admettre que le temps qui précéda la création fut tout-à-fait vide; ce qui est pleinement absurde.

Rép. C'est-à-dire imaginaire, *soit;* réel, *N.* Car, comme le temps emporte une succession, il commence au moment où les êtres contingents commencent à exister; dès qu'ils n'existent pas, il n'y a pas de temps, il n'y a que la possibilité du temps; aussi s'ensuit-il que quand les êtres commencent à exister, ils ne commencent pas *proprement* dans le temps, mais *avec le temps.*

CHAPITRE II.

COSMOGONIE MOSAÏQUE.

Bien qu'il ne soit pas du devoir du théologien de pénétrer les secrets des sciences dites naturelles, et de les soumettre à un examen approfondi, dès qu'il en est besoin pourtant, comme les ennemis de la religion chrétienne abusent de ces sciences pour l'attaquer et la ruiner, rien n'empêche que les amis et les défenseurs de cette même religion n'y aient recours dans de justes bornes pour la défendre contre ses adversaires et la venger des combats qu'ils lui livrent. Les incrédules ont tout tenté pour ruiner le récit de Moïse sur la création. Ils se sont adressés pour cela, et à la physique, et à l'histoire de la terre, et aux lois astronomiques, et ils s'appuient là-dessus pour affirmer que la structure toute récente des montagnes, le

(1) Voy. Tassoni, *Démonstration et défense de la religion,* tom. I, liv. I, p. 39, éd. Rome.

changement de position des mers, l'ancienneté fort grande des volcans éteints, les fossiles que la terre renferme dans son sein, l'inclinaison de l'écliptique, et une foule d'autres choses de ce genre, demandent une série de siècles qui n'est nullement en rapport avec le récit mosaïque.

Or, afin d'ouvrir une voie plus facile pour réfuter toutes ces assertions, nous avons pensé qu'il était important de poser certains préliminaires, au moyen desquels croulent comme d'elles-mêmes toutes les difficultés entassées par de vains efforts contre la cosmogonie mosaïque, ou, si on aime mieux, la géogonie.

1. Nous ferons observer, pour parler plus exactement, que la chronologie de Moïse ne part que de la création de l'homme. Car Moïse n'énumère que les années d'Adam et des autres patriarches.

2. On ne s'accorde pas encore pour savoir si les six jours dont il est parlé dans la Genèse, c. 1, à l'occasion de la création de l'univers, sont réellement des jours naturels, ou si ce ne sont pas plutôt des périodes indéterminées et indéfinies de jours ou d'années. Car les partisans de cette opinion font remarquer que le mot *jour,* dans les livres saints, n'emporte pas avec lui une notion certaine et invariable, mais qu'il exprime parfois le temps de la lumière (il appela *jour la lumière*), et parfois un temps indéterminé, comme Genèse, II, 4, où Moïse lui-même écrit ce qui suit : « Ce sont là les générations du ciel » et de la terre... Le jour où Dieu créa le ciel et la terre, et » tous les arbres des champs, etc., » c'est-à-dire, *le temps pendant lequel;* ce qui, dit Pétau, est usité et chez les Grecs et chez les Latins, comme chez les Hébreux (1); ils font aussi remarquer que les trois premiers jours ne peuvent pas ressembler aux nôtres, puisque les luminaires qui devaient présider au jour et à la nuit ne furent créés que le quatrième jour, ce qui doit à plus forte raison s'appliquer au septième jour, où il est dit que Dieu se reposa des travaux qu'il venait de faire, et qui dure encore (2) ; et ils ajoutent avec raison que si non-seule-

(1) Liv. I de l'Ouv., c. 14, § 1; il y cite un exemple tiré de Cicéron, Cont. Verrès, liv. II, 2 : « Comme j'avais demandé de passer un *jour très-court* en » Sicile pour y faire des recherches, il se fit, lui, qu'il demanda un *jour deux* » *fois plus court* pour séjourner en Achaïe. »

(2) « Le septième jour (dit très-bien saint Augustin, liv. XIII, Conf., c. 36) » est sans soir, et il n'a pas de coucher. »

ment le Juif Philon (1), mais encore Clément d'Alexandrie (2), Origène (3), Procope de Gaze (4), et surtout saint Augustin (5), ont pu, *salva fide,* interpréter allégoriquement les six jours de la création, et soutenir que la création tout entière avait été faite pendant un espace de temps; si saint Euchère de Lyon (6), Tonti, Serryus, Macedo, Bertius, et une foule d'autres ont pu soutenir cette opinion sans témérité (7); si Cajetan et Melchior Canus (8) ont impunément donné du premier chapitre de la Genèse une explication peu différente de celle-ci, il s'ensuit évidemment que l'on peut très-bien entendre par les six jours des périodes indéterminées, d'autant plus que saint Augustin, soit dans son liv. IV sur la Genèse (explic. litt., c. 1), soit dans le liv. XI de la Cité de Dieu, c. 7, enseigne spécialement qu'il ne faut rien avancer témérairement sur la nature des jours de la création. Voici ce qu'il dit, Cité de Dieu, l. I, c. 7 : « Il nous est très-difficile, il est même impossible d'imaginer » quelle est la nature de ces jours; à combien plus forte » raison l'est-il de le dire? » Ils font enfin observer que cette interprétation est en rapport avec les cosmogonies des Perses et des Etrusques; car il est dit dans la cosmogonie des Perses, comme on le voit dans le Zendavesta, qu'Ormazdes, le premier-né du Dieu souverain, créa ce monde en *six temps;* qu'il commença par la lumière, et qu'il festoya après avoir fini de créer (9). Quant à la cosmogonie étrusque, on y voit, d'après

(1) De l'ouvr. du Monde, édit. Turnebi.

(2) Stromates, liv. VI, p. 813, édit. Potteri, Venise, 1757.

(3) Principes, liv. III, c. 5.

(4) Procope de Gaza, sophist. *Octateuchum,* Comm. sur la Genèse, c. 1.

(5) Liv. de la Gen. cont. les manich., c. 3; Gen. litt. imparf., c. 2, q. 15, ou encore, Gen., litt. II, 4, 5, 6; voy. saint Th., 2 sent., dist. 12, q. 1, art. 6; Somme, I part., q. 58, art. 6; Faure, S. J., Expl. du catéch. de saint Aug., page 18.

(6) Ou le savant auteur catholique du Comm. sur la Genèse qui porte son nom.

(7) Berti, Science théolog., liv. XI, c. 2, prop. 1; il y cite plusieurs auteurs, soit anciens, soit modernes, en faveur de ce sentiment; voy. Pétau, de l'Ouv., l. c., c. 5, comme aussi le cardinal Norisius, *Défense* de saint Augustin, c. 4, § 9; Noël Alex., Hist. eccl., 5, tom. I, diss. 1, art. 8, prop. 1; Nicolaï, Leçons sur la Genèse.

(8) Cajetan, Comm. sur le 1 c. de la Gen., v. 5; Melchior Canus, cité par Bannez, p. 1, q. 74, art. 2.

(9) Voy. Mosheim, diss. cit. Il pense que ce qui se lit dans le Zendavesta sur la création du monde opérée en six temps d'une même année, consistant en un nombre de jours différents, et qui sont rapportés dans le même ordre que

un auteur anonyme cité par Suidas, que Dieu a tout fait en six mille ans (1). Les cosmogonies des Egyptiens et des Phéniciens, que nous avons citées plus haut, diffèrent peu de cela (2).

Cette interprétation est admise de la plupart des théologiens et des interprètes catholiques modernes ; pour nous, nous ne la rejetons ni ne l'admettons ; il nous suffira de remarquer pour le moment que l'Eglise ne condamne pas cette opinion, et qu'on peut la soutenir non-seulement *salva fide*, mais même sans témérité, si les raisons sur lesquelles elle repose paraissent suffisantes. C'est pourquoi, si des observations *évidentes* nous contraignent d'abandonner l'interprétation commune, la cosmogonie de Moïse n'en souffre pas pour cela, puisque, dans cette hypothèse, elle cadre parfaitement avec ces mêmes observations ; si, au contraire, ces observations n'existent pas, vainement nos adversaires les opposeraient-ils à la cosmogonie de Moïse ; elle demeure inébranlable, même en admettant l'interprétation commune (3).

dans la Genèse, c. 1, a plutôt été puisé dans les livres des chrétiens ou des Hébreux que chez les Perses. Il est pourtant une foule de raisons qui nous empêchent d'y souscrire.

(1) Lexique, tom. III, mot Tyrrhène. Il y rapporte, sur la foi d'un anonyme, que les Tyrrhéniens ou Etrusques apprirent que le Dieu qui a tout créé a mis douze mille ans à compléter son œuvre ; que, pendant les premiers mille ans, il a créé le ciel et la terre, et qu'ensuite il a organisé ce ciel que nous voyons, comme aussi la mer et les eaux, etc., et que, par suite, il s'est écoulé six mille ans avant la création de l'homme, et que les autres six mille ans ont été donnés à l'homme pour séjourner ici-bas sur la terre.

(2) Philon de Biblos rapporte, d'après Sanchoniaton, qu'il traduisit du phénicien en grec, du temps d'Adrien (Eusèbe, Prépar. évang., liv. I, c. 10), que la théologie phénicienne posait comme principe de ce monde l'air ténébreux et spirituel, ou l'espace de l'air ténébreux et le chaos enveloppé de brouillards : « Or, dit-il, ces choses sont infinies, et elles n'ont de bornes que le *long* » *intervalle des siècles*. Mais dès que l'esprit eut commencé de brûler d'amour » pour ses principes, et comme il s'ensuivit un mélange, on donne à ce nœud » mutuel le nom de convoitise, etc. » Il y poursuit fort longuement cette description, qu'il est facile à chacun d'y aller chercher. On voit, en attendant, combien ces cosmogonies sont d'accord sur les points essentiels quant à la substance.

(3) Aussi Mgr de Frayssinous écrit-il avec justice, Déf. du christ., ou Conf. sur la relig., tom. II, confess. 6, vers le milieu : « Dès-lors, nous sommes en » droit de dire aux géologues : Fouillez tant que vous voudrez dans les en- » trailles de la terre, si vos observations ne demandent pas que les jours de » la création soient plus longs que les jours ordinaires, nous continuerons de » suivre le sentiment commun sur la durée de ces jours ; si, au contraire, » vous découvrez d'une manière évidente que le globe terrestre, avec ses » plantes et ses animaux, doit être de beaucoup plus ancien que le genre » humain, la Genèse n'aura rien de contraire à cette découverte, car il vous » est permis de voir, dans chacun des six jours, autant de périodes de temps

Nous ferons enfin observer que nous ne sommes nullement tenus d'admettre que le principe et la formation du monde sont l'œuvre lente et progressive des causes secondes qui le régissent, maintenant qu'il est constitué dans son état normal, puisque Dieu, en vertu de sa toute-puissance, a pu rendre plus active l'action des agents naturels, et que, comme il a créé les animaux de même que l'homme dans l'âge de virilité, il a pu en faire autant aussi pour le monde et ses diverses parties, surtout pour les montagnes qu'on appelle *primitives;* il a pu les former en un clin-d'œil. Ceci posé, nous disons :

PROPOSITION.

On ne tire rien, ni des observations géologiques et physiques, ni des observations astronomiques, qui puisse infirmer la cosmogonie de Moïse.

La proposition que nous venons d'énoncer a à peine besoin d'être prouvée, d'après ce que nous venons de dire. Car, ou les raisons que l'on tire soit de la géologie, soit de la physique, soit de l'astronomie, sont telles qu'elles peuvent concorder avec le sentiment commun, ou elles ne sont pas telles. Si elles sont telles, c'est donc vainement qu'on attribue à la cosmogonie de Moïse d'être en contradiction avec elles; dans le cas contraire, il ne s'ensuit qu'une chose, c'est qu'il faut renoncer à cette opinion commune, qui n'est que l'opinion d'individus privés,

» indéterminées, et alors vos découvertes seraient le commentaire explicatif » d'un passage dont le sens n'est pas entièrement fixé. » Lorsque le théologien aura à traiter de ces questions ou autres questions semblables avec les astronomes, les physiciens, les chimistes et les géologues, qu'il n'oublie pas les magnifiques paroles des saints Augustin et Thomas d'Aquin. Voici ce que dit le premier, liv. 2, Gen. litt., c. 1, n. 4 : « Nous ferons observer ici dit-il, » qu'il faut éviter l'erreur..... C'est qu'aucun des nôtres ne doit penser qu'en » discutant contre ces subtils adversaires il puisse s'appuyer sur le té- » moignage des Ecritures, parce que, comme ils n'admettent pas l'autorité » des Ecritures et qu'ils ignorent ce qui a été dit, ils se moqueront plutôt des » livres saints qu'ils ne renonceront à ce que prouvent des raisons certaines » ou des expériences manifestes. » Le second écrit ce qui suit, dans son Ouvrage des six jours, I p., quest. 68, a. 1 : « Comme saint Augustin le dit » dans ses Questions, il faut observer deux choses : la première, c'est de » tenir invinciblement à l'Ecriture; la deuxième, c'est, comme l'Ecriture » peut diversement s'interpréter, de ne pas tellement s'attacher à une expli- » cation que, si la raison démontre qu'elle soit fausse, on ne sache pas y » renoncer, de peur de donner aux infidèles le sujet de se moquer de l'Ecri- » ture et de leur fermer un chemin qui conduit à la foi. » Que l'on tienne compte de ce sage avis, surtout les théologiens contemporains, afin de ne pas s'exposer et de ne pas exposer la religion au mépris des incrédules.

et non celle de l'Eglise; car elle ne l'a jamais sanctionnée par aucun décret solennel, et les Pères ne l'ont pas unanimement admise; par conséquent, la cosmogonie de Moïse sera toujours en sûreté et à l'abri de toute attaque.

Nous ferons cependant ici quelques observations. 1. C'est que presque tous les systèmes géologiques qui ont vu le jour jusqu'à ces derniers temps, et qui semblaient être en opposition avec la cosmogonie de Moïse (et il y en a plus de quatre-vingts), sont tombés dans l'oubli (1). 2. La plupart de ces doctes physiciens et de ces savants géologues, tels que Walerius (2), Kirwan (3), Pallas, Hermenegilde Pini (4), Henseler (5), Deluc (6), André (7), Buckeland (8) et plusieurs autres prétendent que la cosmogonie de Moïse est parfaitement d'accord avec leurs observations; la plupart d'entre eux n'ont pas renoncé à cette interprétation commune (9), et ils traitent

(1) Voy. Disc. apolog. de F. Duncan, purgé de la note de mensonge, J.-Fortunat Zamboni, Firenze, 1820, disc. 2, n. 15 et suiv.; il y énumère un grand nombre de systèmes qui se sont mutuellement succédé. Voy. aussi Frayssinous, l. c., comme aussi Cuvier, Rapport de l'institut national, publié à la suite de l'ouvrage dont nous avons parlé, et qui est intitulé Théorie de la surface actuelle de la terre, par M. André, connu ci-devant sous le nom du Père de Gy, capucin, 1806, v. p. 322 et suiv.

(2) Ouvrage traduit du suédois, ou plutôt du français en italien, et qui a pour titre de l'Origine du monde, et de la terre en particulier, par Walerius, etc., Naples, 1783, tom. II, in-8º édité par l'auteur, en 1779. Le système de cet auteur a été exposé par l'ill. Cost. Battini, de l'ord. des serv. de Marie, autrefois prof. à l'Athénée de Pise, dans son ouvrage intitulé Cosmogonie de Moïse, enrichie d'un commentaire, Florence, 1817. Mais ce système de Walerius est maintenant oublié.

(3) Nouvelle théorie de la terre, opusc., Milan, tom. XIII et XV.

(4) Observations sur certains passages choisis de la Genèse.

(5) Essai géologique, p. 35.

(6) Lettres sur l'état physique de la terre adressées à M. Blumenbach, Paris, 1798.

(7) Théorie de la surface actuelle de la terre, Paris, 1806.

(8) Défenses géologiques, Oxford, 1821.

(9) J'ai dit *plusieurs* d'entre eux, sans renoncer à l'explication commune, car tous ceux que nous avons énumérés, et qui défendent la cosmogonie de Moïse, ne prétendent pas que le monde a été créé en six jours naturels. Qu'il nous suffise de citer J.-A. Deluc, que pourtant on nous donne çà et là comme le défenseur acharné de la cosmogonie de Moïse interprétée dans le sens commun de jours naturels; mais on verra, par les paroles suivantes, combien cela est faux (ouv. cit., lett. III, p. 95, 96) : « Les opérations qui » eurent lieu depuis cette grande *époque* (la création de la lumière) jusqu'à » la naissance de l'*homme*, récitées dans le premier chap. de la Genèse, y » sont divisées en six *périodes* nommées *jours* dans nos traductions, et c'est » sur l'interprétation commune de ce *mot* que les incrédules ont fondé leurs

de rêveurs ceux qui ont osé accuser de fausseté l'histoire de Moïse, soit en s'appuyant sur la structure intérieure de la terre ou sur sa conformation extérieure. Les savants géologues Brocchi (1), Demerson (2), Boubée (3), ont remarqué une grande affinité entre la suite des opérations dont il est parlé dans la Genèse, c. 1, et les conséquences qu'ils ont pu tirer des observations qu'ils ont faites. 4. Les naturalistes les plus habiles conviennent (4) qu'un certain nombre des difficultés que l'on fait contre l'interprétation commune sont sans valeur. 5. Certains phénomènes, qui parurent demander des siècles pour s'accomplir, s'expliquent d'une manière assez plausible par le déluge de Noé, auquel on doit probablement un grand nombre des os d'éléphants et de rhinocéros, etc., que l'on trouve en divers pays sous la première superficie du sol; ou s'expliquent suffisamment si l'on admet, avec J.-A. Deluc et quelques autres savants, que les terres moins élevées que les hommes habitent aujourd'hui furent submergées par les eaux de la mer jusqu'au déluge (5).

Quant à l'astronomie, d'après Euler, Laplace, Lagrange, Frisius et plusieurs autres astronomes habiles, il s'est trouvé que le mouvement de l'écliptique, d'où l'on tirait la principale objection, n'est pas progressif, mais seulement ondulatoire, et qu'il se renferme dans l'étroit espace d'un degré (6) ; il faut en

» attaques les plus spécieuses contre la révélation. Car, quoiqu'ils n'eussent » que fort peu de connaissances en géologie, il était aisé d'opposer bien des » phénomènes à une succession de tels événements, qui n'aurait embrassé » que *six* de nos *jours* de vingt-quatre heures. Mais il est évident, par le » texte même, que cette interprétation est erronée, etc. » Il répète la même chose dans ses Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, tom. II, p. 356, et surtout dans une certaine lettre qu'il a renfermée dans sa correspondance avec Teller, ministre de Berlin. Il en est de même des autres, dont nous ne citerons pas les témoignages, dans la crainte d'être trop long. Quant aux plus modernes, ils ont presque unanimement admis la même opinion.

(1) Conchologie fossile subalpine, Milan, 1814, tom. I, p. 217; l'auteur y développe longuement cette question.

(2) Géologie, p. 408, 461, Paris, 1829.

(3) Géologie élémentaire, Paris, 1833, p. 63; nous citerons le texte même plus bas.

(4) Demerson dit avec justesse, ouv. cit., Avert., p. 6 : « Le temps, qui fait » justice de tout ce qui n'est pas vérité, appesantit ses mains de fer sur ces » ingénieuses et brillantes cosmogonies. »

(5) Deluc, ouv. cit., lett. VI; Brocchi, ouv. cit.

(6) Euler est peut-être le premier de tous qui ait soupçonné le mouvement ondulatoire de l'écliptique ou qui l'ait fait connaître, pendant qu'il a été dé-

dire autant des phénomènes de précession des équinoxes (1) et de nutation de l'axe de la terre, de la lune et des planètes, d'où les incrédules se vantaient de tirer des objections insolubles contre la cosmogonie de Moïse (2).

montré par les astronomes qui sont venus après lui, tels que Lagrange et Laplace. Nous nous bornerons à citer les paroles de l'illustre Laplace, ouvr. intit. Exposition du système du monde, Paris, an VII, liv. II, c. 4; voici ce qu'il dit : « L'axe du monde n'étant que le prolongement de l'axe de rotation » de la terre, on doit rapporter à ce dernier axe le mouvement des pôles de » l'équateur céleste, indiqué par les phénomènes de la précession et de la » nutation..... Ainsi, en même temps que la terre se meut sur elle-même et » autour du soleil, son axe de rotation se meut très-lentement autour des » pôles de l'écliptique, en faisant de *petites oscillations*, dont la période est » la même que celle du mouvement des nœuds de l'orbe lunaire. Au reste, » ce mouvement n'est point particulier à la terre, etc. » Il le démontre mathématiquement dans son Traité de la mécanique céleste, Paris, 1802, tom. III, liv. VI, c. 10.

(1) Nous allons citer ici les paroles du même auteur à l'appui de ce que nous disons (ouv. cit., liv. I, c. 11, p. 50) : « Il n'a fallu que peu d'années » pour reconnaître la variation des étoiles en ascension droite et en décli- » naison. Bientôt on remarqua qu'en changeant de position relativement à » l'équateur, elles conservaient la même latitude sur l'écliptique, et l'on en » conclut que leurs variations en ascension droite et en déclinaison ne sont » dues qu'à un mouvement commun de ces astres autour des pôles de l'éclip- » tique..... Dans ce mouvement, l'inclinaison de l'équateur à l'écliptique reste » la même, et ses nœuds ou les équinoxes rétrogradent uniformément de » 154″ 63 par année. On a vu précédemment que cette rétrogradation des » équinoxes rend l'année tropique un peu plus courte que l'année sidérale; » ainsi, la différence des deux années sidérale et tropique, et les variations » des étoiles en ascension droite et en déclinaison, dépendent de ce mouve- » ment par lequel le pôle de l'équateur décrit annuellement un arc de 154″ 63 » d'un petit cercle de la sphère céleste, parallèle à l'écliptique. C'est en cela » que consiste le phénomène connu sous le nom de précession des équi- » noxes. » Ce même auteur poursuit et démontre que les petites irrégularités que l'on aperçoit dans la précession des équinoxes ne proviennent que du mouvement du pôle, que l'on appelle *nutation*; on obtient le même résultat pour les autres astres.

(2) Nous ferons observer ici, pour faciliter l'intelligence de cette question, que les astronomes appellent écliptique la ligne ou l'orbite que parcourt le soleil dans sa course annuelle apparente. Mais l'écliptique est oblique à l'équateur, et cette obliquité fait, avec ce même équateur, un angle de vingt-trois degrés et presque vingt-huit minutes. Car l'équateur est un grand cercle, également distant des pôles, qui divise la terre en deux parties égales. Mais, du temps d'Aratus, ou plutôt de Hipparque, l'angle de l'écliptique avec l'équateur était d'environ vingt-quatre degrés, si toutefois nous pouvons nous en rapporter à leurs observations. Or, de cette différente inclinaison de l'écliptique, ou, pour parler plus exactement, de cette inclinaison de l'axe de la terre, les incrédules concluaient que l'écliptique ou l'axe de la terre avait été autrefois vertical ou parallèle à l'équateur, ou plutôt qu'il coïncidait avec l'équateur lui-même, et que ce n'était que petit à petit qu'il s'était incliné jusqu'au degré mesuré par Aratus ou Hipparque, et enfin jusqu'à celui qui se mesure aujourd'hui. Mais comme il faut des myriades d'années pour cela, ils en concluaient que le monde est bien plus ancien que ne le

Tant il est vrai que le progrès des sciences, loin d'être préjudiciable à la religion chrétienne, ne fait au contraire que lui donner une nouvelle force, lui prêter son appui; et les observations, soit physiques, soit géologiques, soit astronomiques, ne fournissent aucun moyen d'attaquer ou d'infirmer le récit de Moïse, comme nous nous étions proposé de le démontrer.

Objections. Les objections tirées ou à tirer des sciences naturelles sont à peu près nulles, d'après ce que nous venons de dire, car nous avons répondu à presque toutes celles que l'on peut faire. Que les ennemis de la cosmogonie mosaïque interrogent donc, avec tout le soin qu'ils voudront, les montagnes primitives, secondaires et tertiaires; qu'ils classent en genres et en espèces les coquilles et les conques marines qui, pour nous servir du langage de Tertullien, *sillonnent les montagnes;* qu'ils disent avec Pythagore, cité par Ovide : « J'ai vu changé » en mer ce qui était autrefois terre ferme; j'ai vu les terres » formées de la mer, et les conques marines jonchant le sol loin » du rivage (1); » ou avec Manilius : « Les mers submergèrent » autrefois les montagnes, et les flots l'univers, et la vaste » mer franchit les bornes qui lui furent tracées (2). » Qu'ils fassent voir les os monstrueux des bêtes sauvages tirés du sein de la terre; que les géologues neptuniens combattent si bon leur semble les vulcaniens et les plutoniens (3), ils n'attein-

fait la cosmogonie mosaïque. Mais ces incrédules se trompaient doublement. Et *d'abord,* ils se trompaient, en ce qu'ils n'admettaient pas d'erreur dans les observations d'Aratus, qui pourtant étaient très-imparfaites, comme on le sait aujourd'hui : l'astronomie, en effet, ne venait que d'éclore dans l'école d'Alexandrie; il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les trois livres de Hipparque rapportés par Pétau, *de la Science du temps,* tom. III. On y voit, en effet, que Hipparque accuse continuellement Aratus de se tromper. Mais les observations de Hipparque et de Ptoléméene sont pas exemptes d'erreurs non plus, faute d'instruments. On pourrait facilement le démontrer au besoin. *Secondement,* ils se trompaient, en ce qu'ils pensaient que ce mouvement de l'écliptique ou de l'axe de la terre est progressif: ce qui est faux. Les astronomes modernes ont en effet démontré, par la théorie de la gravitation universelle, que ce mouvement n'est qu'ondulatoire. Ce qui anéantit presque toutes les objections de nos adversaires.

(1) Métamorph., liv. XV, v. 262 et suiv.

(2) Astronom.

(3) Dans les hypothèses des neptuniens et des vulcaniens, l'univers, à son origine, était *fluide;* il contenait à l'état de dissolution les principes ou les éléments des corps qui constituent maintenant la masse solide de la terre; mais le point sur lequel ne s'accordent pas les partisans de ces deux hypothèses, c'est sur le principe que les chimistes appellent *dissolvant.* D'après les neptuniens, ce principe, c'est l'eau; d'après les vulcaniens, c'est le feu. On donne quelquefois à ceux-ci le nom de plutoniens, et on appelle vulca-

dront jamais le but tant désiré, qui est de démontrer que Moïse a assigné une fausse époque à la création du monde. Ceci posé, il ne nous reste donc qu'à répondre aux objections des rationalistes.

I. *Obj.* 1. Cette double espèce de cosmogonie, consignée dans le livre de la Genèse (I, 1, et II, 4), ressemble beaucoup aux mythes des autres anciennes nations, mais elle est plus parfaite et l'emporte sur ces derniers; aussi paraît-elle formée des systèmes philosophiques et des traditions anciennes. 2. Le but primitif de cet auteur, comme l'ont fait observer avec justice les critiques bibliques, était : *d'abord*, de donner la notion d'un seul Dieu créateur de toutes choses comme fondement de la religion et de la cité israélite; *ensuite*, de consacrer la loi du septième jour, comme un excellent moyen de consacrer et de recommander l'obéissance due à ce Dieu, au roi de cette cité. 3. Mais comme ce récit renferme une foule de choses qui ne s'accordent pas entre elles, et qui sont inconciliables avec la véritable idée de Dieu, avec l'histoire de la terre comme on la connaît aujourd'hui, il est facile de comprendre qu'il est impossible de trouver dans ce mythe la solution des questions concernant le temps et le mode de la création du monde, questions métaphysiques qui semblent bien supérieures à la portée de l'esprit humain (1).

niens ceux qui attribuent au feu certaines roches et certains minéraux que d'autres, au contraire, attribuent à l'eau. La théorie des plutoniens était presque tombée, mais maintenant elle reprend faveur, comme on le voit par les ouv. cit. de Demerson et Boubée.

(1) Nous observerons ici qu'il est certains écrivains qui pensent que non-seulement Moïse avait à sa disposition la tradition orale, mais qu'il avait encore quelques anciens manuscrits écrits qui périrent par la suite; il en est même un petit nombre qui pensent qu'il ne fit que disposer et coordonner ces divers fragments pour composer son histoire, et ils concluent cela des divers noms qu'il donne à Dieu dans quelques chapitres, comme aussi de diverses locutions et de différentes formules particulières de langage, etc. D'autres, après avoir examiné avec soin ces divers caractères, sont allés jusqu'à désigner les divers fragments dont est composé ce livre. Mais il y a, parmi eux, un désaccord parfait pour fixer ces anciens monuments. En effet, Astruc, dans son ouv. intit. Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, avec des remarques, etc., Bruxelles, 1755, in-8°, en compte *douze*. Eichhorn, dans son Introd. au Nouv.-Test., p. II, p. 274, édit. 3, et dans divers autres endroits, prétend que les monuments hébreux primitifs, dont Moïse s'est servi pour composer son premier livre, étaient au nombre de *trois* (Hal., 1798). Mais ce ne sont là que des conjectures. Rosenmuller, dans ses Prolég. sur la Gen., § 3, émet l'idée que Moïse puisa ce qu'il dit des ancêtres du peuple juif, en partie dans les récits et les chants anciens transmis de bouche en bouche, et

Rép. 1. Je nie que, comme le suppose notre adversaire, il soit fait mention d'une double espèce de cosmogonie dans les passages cités de Moïse; c'est pour ne pas interrompre le récit relatif à la création de l'homme, qu'il avait commencé dans le premier chapitre, qu'il le développe dans le chapitre 2. Quant aux rapports que les rationalistes trouvent entre le récit de Moïse et les mythes des anciens peuples, et les systèmes philosophiques qu'ils lui assignent pour principe, ils ne procèdent que de leur esprit seul. Moïse apprit, par la tradition des anciens patriarches, l'histoire de la création du monde, qu'il nous a transmise (1). Car, comme toutes les nations descendaient des enfants de Noé, elles conservèrent et transmirent toutes à la postérité la même tradition, sans qu'elle eùt été amplifiée ou diversifiée, comme elle le fut après la mort de Moïse, qui l'avait écrite, surtout par les écrivains fabuleux de la Grèce. Les systèmes philosophiques étaient encore inconnus dans ces siècles de barbarie; il était donc impossible à Moïse de s'en servir pour composer son histoire ou la supposer.

Rép. 2. *D.* La vérité historique admise, *C.* si on la rejette et qu'on ait recours à une certaine fiction ou accommodation historique, *N.* Ceci n'est pas seulement opposé à la révélation

en partie dans les écrits et dans les généalogies des diverses tribus. Ceci pourrait bien être vrai.

(1) Mais, dans le passage cité : « Il ne nous est pas possible d'admettre ce » que dit Rosenmuller, lorsqu'il avance, par complaisance pour les membres » des sociétés bibliques, l. c., que, ce qu'il dit (Moïse) sur le commencement » des choses, sur les premiers temps de l'homme et sur les premiers siècles, » sur leurs progrès et leur langage; il semble qu'il a emprunté aux Phéni- » ciens et aux Egyptiens, qui étaient plus policés que les Hébreux, ce qu'il » dit sur ces divers points, et qu'il le leur a attribué; de sorte qu'il a tâché » de l'accommoder à ce qu'il dit du seul Dieu créateur de toutes choses, et » au culte que, d'après lui, on doit lui rendre. » Pourquoi ne pas dire, au contraire, que Moïse tenait ces renseignements de ses ancètres plutôt que des Phéniciens, avec lesquels il n'eut jamais de rapports, non plus qu'avec les Egyptiens, qui se donnaient tant de myriades d'années d'ancienneté, et auxquels il oppose un principe si récent du monde? Deluc réfute en ces termes l'opinion des incrédules tirée de la similitude de la cosmogonie mosaïque avec les cosmogonies des anciens païens, ouv. cit., lett. VI : « Ces » mythologies des païens, conclut-il, étaient toutes liées, quoique diverse- » ment, à l'idée d'une antiquité immémoriale de leurs nations..... Cependant, » Moïse s'adressant à sa nation nouvellement sortie d'un pays où régnaient » ces idées, et traçant l'histoire de la *nouvelle race des hommes,* depuis la » même *époque physique,* commune à toutes les mythologies des païens, » associe cette histoire à celle d'un petit nombre de générations désignées » par des hommes remarquables, descendants les uns des autres. Quel écart » de cette prétendue imitation avec les modèles qu'on lui assigne! etc.; » p. 289 et suiv.

divine, mais il eut même été impossible sans cette tradition, sans la croyance et les usages du peuple auquel Moïse donnait cette loi, de la lui faire accepter et de le persuader de sa vérité, comme peut s'en convaincre quiconque se donnera la peine de réfléchir.

Rép. 3. Tout ceci n'est en effet qu'une pure invention de nos adversaires. Car l'espace de six jours, pour la création de ce monde, peut dans l'intention de Dieu fournir une preuve morale multiple (1). Quant à l'histoire de la terre, qui ne peut pas, d'après nos adversaires, se concilier avec le récit de Moïse, d'après ce que nous avons dit, ceci est tellement faux, que nous ne nous donnerons pas même la peine d'y répondre. Ce que l'on dit enfin de ce mythe, qui est insuffisant à expliquer les questions métaphysiques relatives au temps et au mode de la création, est injurieux à la révélation ; et quiconque voudra se donner la peine d'examiner, verra facilement que ce n'est pas un *mythe,* comme le prétendent nos adversaires, mais bien l'*histoire* de la création que nous transmet Moïse, et que les observations faites dans ces derniers temps s'accordent parfaitement avec ce récit, et on pourrait justement les appeler les commentaires de la cosmogonie mosaïque (2). Quant aux questions subtiles de métaphysique que l'on peut agiter à cette occasion, elles trahissent plutôt le caractère d'un esprit inquiet qu'elles n'indiquent des recherches sérieuses, et elles n'ont aucun rapport avec l'histoire de Moïse, qui se fait remarquer par une simplicité admirable ; il vaut mieux les imputer aux hommes.

II. *Obj.* 1. Ce que Moïse nous dit de l'origine des choses

(1) Voy. Pétau, de l'Ouv., l. I, c. 5, § 4.

(2) Nous avons cité plus haut les paroles de l'illustre Brocchi ; nous allons rapporter ici celles d'un géologue de ces temps-ci, savoir, de Nérée Boubée ; voici ce qu'il dit, ouv. cit., p. 66, 67 : « Ici se présente une considération » dont il serait difficile de ne pas être frappé ; puisqu'un livre écrit à une époque » où les sciences naturelles étaient si peu éclairées renferme cependant, en » quelques lignes, le sommaire des conséquences les plus remarquables aux- » quelles il ne pouvait être possible d'arriver qu'après les immenses progrès » amenés dans la science par le dix-huitième et le dix-neuvième siècle ; » puisque ces conclusions se trouvent en rapport avec des faits qui n'étaient » ni connus ni même soupçonnés à cette époque, qui ne l'avaient jamais été » jusqu'à nos jours, et que les philosophes de tous les temps ont toujours » considérés contradictoirement et sous des points de vue toujours erronés ; » puisqu'enfin ce livre, si supérieur à son siècle sous le rapport de la science, » lui est également supérieur sous le rapport de la morale et de la philo- » sophie naturelle, on est obligé d'admettre qu'il y a, dans ce livre, quelque » chose de supérieur à l'homme, quelque chose qu'il ne voit pas, qu'il ne » conçoit pas, mais qui le presse irrésistiblement!!! »

décèle pour tout homme la simplicité des anciens âges, et en même temps l'enfance des sciences physiques et astronomiques. 2. Il considère la terre comme le pivot de l'univers; il pense que c'est pour elle qu'ont été créés le soleil, la lune et les autres astres, et que les astres sont de véritables corps fixés dans l'immensité des cieux. 3. C'est aussi ce qui a fait qu'il lui a suffi d'un jour pour la création des astres, pendant qu'il en compte cinq pour la création et l'organisation de la terre. 4. Or, ce que nous appelons nuages n'était pour notre auteur qu'un corps solide et isolé, qui tenait les eaux supérieures séparées des eaux inférieures. 5. Il admettait aussi le retour du jour et de la nuit avant que n'existât le soleil. Enfin les animaux sont tirés de la terre. Les choses étant ainsi, on voit avec quelle justice on a soumis cette ancienne opinion à un examen sérieux au moyen des connaissances physiques que l'on possède surtout aujourd'hui (1). Donc :

Rép. 1. *D.* C'est-à-dire, tout le monde voit par là que Moïse ne s'est point proposé de nous donner une leçon de physique ou d'astronomie, *C.* Moïse était imbu des fausses notions de physique et d'astronomie que lui supposent nos adversaires, *N.* Car il faut bien distinguer ces deux choses l'une de l'autre. Nous accordons volontiers la première de ces choses, mais nous nions la seconde, puisque c'est une pure invention de nos adversaires.

Rép. 2. *N.* Car Moïse ne l'a *jamais cru,* et ses paroles ne nous le donnent pas à entendre. Et s'il nous représente le soleil, la lune et les astres, comme n'étant créés que pour la terre, la raison en est toute simple : c'est qu'il n'avait en vue de parler que de la géogonie, et qu'il ne parle du ciel qu'accessoirement, unissant pour ainsi dire le système céleste au système terrestre; et il ne dit nulle part que le but *unique* des corps célestes est de pourvoir aux besoins de la terre; il dit bien moins encore que *les corps sont fixés au* ciel comme à *une voûte,* car ce n'est là encore qu'une interprétation de nos adversaires.

Rép. 3. *D.* Pour la raison donnée plus haut, *C.* autrement, *N.* On peut ajouter en outre ce que nous avons dit plus haut sur la nature de ces jours.

(1) Rosenmuller, Scholies sur l'Anc.-Test., Leipsig, 1821, tom. I, sur le 1 c. de la Genèse.

Rép. 4. Je le nie encore, parce que ce n'est là qu'une interprétation toute gratuite de ces exégètes bibliques. Moïse ne nous donne nulle part les nuages comme un corps solide, isolé, qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures; mais il nous dit que le firmament, c'est-à-dire l'atmosphère, retient les eaux supérieures, et qu'il les divise d'avec les eaux inférieures; et la physique, elle aussi, nous apprend que telle est la fonction de l'atmosphère (1).

Rép. 5. Il ne nous appartient pas de concilier entre eux les interprètes de la lumière primitive; qu'il nous suffise de dire qu'un écrivain qui eût embrassé et qui eût rapporté les croyances vulgaires des temps barbares n'eût jamais dit que la lumière avait éclairé la terre, et que les jours et les nuits s'étaient succédé alternativement avant que le soleil existât; mais s'il était certain (ce que nous n'affirmons pas) que la doctrine de Moïse ne peut pas concorder avec le système de l'*émission* de la lumière de Newton, mais qu'elle suppose la matière de la lumière ou l'éther répandu dans l'univers entier,

(1) Je ne vois pas pourquoi Rosenmuller a traduit *solide, étendu*; il a ajouté le mot *solide* de son autorité; l'expression hébraïque ne le demande pas, puisqu'elle signifie simplement *il étendit*, etc. Moïse, comme on le voit par le contexte, désigne ici l'atmosphère qui enveloppe notre globe, et qui a une double fonction à remplir; c'est d'abord, par la pression qu'elle exerce sur la terre, d'empêcher les eaux inférieures de s'évaporer et de s'enlever dans les airs, et, ensuite, d'empêcher les eaux supérieures ou les vapeurs de tomber sur la terre; ce qu'exprime parfaitement Moïse, de l'avis même des physiciens modernes, lorsqu'il dit que Dieu créa le firmament pour diviser les eaux. Ceci est en rapport avec l'expression arabe, qui signifie qu'il creusa comme un puits, *de peur qu'elle ne tombât*. Que nous importe, à nous, si Homère, Empédocle, Artémidorus et les autres Grecs, soit poètes, soit philosophes, ont pensé, s'appuyant sur leur science physique qui était encore dans l'enfance, que le ciel était solide? Quel rapport y a-t-il entre Moïse et les philosophes? Les choses en sont pourtant au point que ces modernes interprètes sont dans l'usage de ployer l'Ecriture aux exigences des auteurs profanes afin d'y trouver ce qui n'y fut jamais, et d'exposer par là l'Ecriture aux attaques des incrédules.

Il est vraiment regrettable que D. Calmet, dans sa Dissertation sur la création du monde, ait précédé les membres des sociétés bibliques dans cette voie, et qu'il ait attribué à Moïse des erreurs physiques. Aussi, est-ce avec raison que Feller dit de lui : « C'est surtout l'histoire de la création que ce » célèbre commentateur s'est plu à embrouiller, en attribuant à Moïse des » opinions fausses sur la physique du monde; mais quand on examine le » texte, on est surpris de n'y pas trouver ce que le savant bénédictin a cru » y voir. La physique de Moïse est la plus simple, la plus modeste, la plus » sûre qui ait jamais été écrite;... aussi le monde de Moïse, je veux dire son » récit de la création, est en considération même chez les infidèles depuis » cinq mille ans, tandis que les systèmes les plus ingénieux se sont évanouis » en se dévorant les uns les autres. » Catéch. philosoph., tom. II, § 299, n. *a*.

il n'en résulterait pour elle aucun désavantage; elle n'en serait même que plus admirable. Car le système des vibrations éthérées, d'après les expériences les plus récentes, est préféré des plus savants physiciens à celui des *émissions*, qui ne peut pas se concilier avec ces expériences. Mais ce n'est pas aux théologiens qu'il appartient de traiter ces questions-là (1).

Rép. 6. *D*. Ceci ne s'est fait que par l'ordre exprès de Dieu, *C*. par soi, *N*.

Rép. 7. Les moyens détruits, la conclusion croule d'elle-même; on ne voit ici, en effet, qu'un désir effréné de prendre en défaut l'enseignement de la Bible et de l'exposer aux attaques des incrédules. Mais vains seront tous les efforts faits dans ce sens, car c'est l'Esprit de Dieu et non celui de l'homme qui a présidé à la composition de ce livre; par conséquent, tous les flots orgueilleux de la science humaine viendront se briser complètement contre cet écueil; les machinations des incrédules pourront faire illusion pendant un temps, mais les sciences naturelles elles-mêmes, un peu plus tôt ou un peu plus tard, à mesure qu'elles feront des progrès, fourniront à la religion des lumières de plus en plus vives et lui viendront en aide.

CHAPITRE III.

DE L'ÉPOQUE MOSAÏQUE PAR RAPPORT AU GENRE HUMAIN.

La chronologie mosaïque de l'homme commença, comme nous l'avons insinué plus haut, au moment de la création de l'homme. D'après le texte hébreu et la version latine du Pentateuque, il s'est écoulé environ six mille ans depuis la création du premier homme jusqu'à nos jours, et d'après la version grecque d'Alexandrie, il s'en est écoulé sept mille et plus (ou la version des Septante) : le texte samaritain indique un terme moyen (2). Les incrédules, qui cherchent partout des armes

(1) On voit par là combien peu Voltaire était fondé, dans *sa Bible enfin expliquée*, à dire que Newton a démontré que le système de Moïse, qui veut que la lumière soit indépendante du soleil est faux; ils sont donc imprudents aussi ces modernes exégètes bibliques qui, au lieu de chercher à concilier la Bible avec la science, font au contraire tous leurs efforts pour les mettre en opposition.

(2) Le texte hébreu compte, de la création au déluge, 1656 ans; la version

contre la révélation divine, ont été puiser dans les annales des Egyptiens, des Chaldéens, des Indiens et des Chinois, des documents pour accuser de fausseté l'histoire de Moïse. Mais c'est en vain qu'ils lui ont livré ces combats : la critique a tellement éclairci les difficultés puisées dans ces histoires, que nous ne nous arrêterons pas même à reproduire leurs arguments. Les soins qu'ils ont mis à les réunir nous apprennent du moins une chose, c'est la faiblesse des traits de ceux qui cherchent à combattre la religion, et nous pouvons en conclure par analogie qu'elle n'a rien à craindre de toutes difficultés que l'on amoncellera contre elle, et que tous les efforts des incrédules contre la religion chrétienne, dans tous les âges, ne sauraient l'ébranler; nous dirons donc :

PROPOSITION.

C'est en vain que les incrédules s'appuient sur des documents historiques pour affirmer que le genre humain remonte à une époque plus reculée que celle que lui assigne Moïse.

I. Tous les récits des temps primitifs, sérieusement examinés, ne sont qu'un tissu de fables et ne méritent pas même le nom d'histoire ; on ne peut par conséquent pas les opposer à l'époque que Moïse assigne à la création du monde. Les chronologies occidentales ne remontent pas sans interruption au-delà de trois mille ans. Et il ne vaut pas la peine de parler des peuples de l'Europe septentrionale, ni des Anglais, ni des Gaulois ou Français, ni des Espagnols, ni des Italiens, surtout des peuples septentrionaux. L'histoire grecque la plus ancienne n'est qu'un tissu mythologique. Le plus ancien historien profane dont on ait les œuvres, c'est Hérodote, qui vivait 440 ans avant Jésus-Christ; quant aux historiens qu'il a pu consulter, ils vivaient à peine cent ans avant lui. Bérose et Manéthon appartiennent, l'un au troisième siècle avant Jésus-Christ, l'autre au troisième ou au quatrième. Les Hébreux seuls ont des annales antérieures et dont le récit s'arrête au temps de Cyrus. Quant à ce que l'on raconte des migrations de Cécrops, de Deucalion, de Cadmus, de Danaüs et de Dardanus, il semble qu'on peut

des Septante en compte 2242 du déluge jusqu'à la vocation d'Abraham; il y en a, d'après le texte hebreu, 367, d'après les Septante, 1143. Le texte samaritain, au contraire, ne compte, de la création au deluge, que 1307, et du déluge à la vocation d'Abraham, 1017.

presque le rapporter aux temps de Moïse (1). Il serait ridicule de parler des anciennes histoires des Américains ou des Maures d'Afrique (2).

II. Venons-en maintenant aux documents particuliers. S'il était des documents historiques qui fissent remonter l'origine du genre humain au-delà de l'époque assignée par Moïse dans la Genèse, ce serait certainement les histoires des Egyptiens, des Chaldéens, des Indiens et des Chinois, que nous jettent toujours à la face les incrédules. Or, les documents historiques de ces peuples ne prouvent rien de semblable. Les hommes les plus versés dans les sciences de l'antiquité ont rejeté, comme n'ayant aucun fondement historique, les chronologies babyloniennes et égyptiennes que l'on nous objecte. Tullius les méprise, Plutarque les réfute (3) ; quant à Varron, qui passait chez les Romains pour un archéologue habile, il ne fait remonter les Egyptiens qu'à deux mille ans avant Jésus-Christ. C'est ce que confirme aussi l'enseignement et la manière d'agir de Moïse; car il aurait pu (il avait été élevé et était né en Egypte) attribuer au genre humain une bien plus haute antiquité; il ne le fait pourtant remonter qu'à environ deux mille ans plus haut; il ne lui attribue que quinze cents ans à partir du déluge de Noé, et cela en face de la nation égyptienne elle-même et de l'univers entier. Il est donc évident qu'il n'existait alors aucun monument capable de l'accuser de fausseté. Moïse, de plus, prévoit et prédit que son peuple sera dispersé dans l'univers entier; il était donc certain que nulle part on ne trouverait de monuments qui pussent le convaincre d'avoir inséré des mensonges dans ses livres.

III. La manière de procéder des anciens donne encore à notre preuve une nouvelle force. Josèphe Flavius, dans son Archéologie, pour rendre probables aux Romains les institutions mosaïques, en atténue souvent les faits et les événements merveilleux, mais il ne change jamais rien à la chronologie de Moïse; il la défend même, *ex professo*, dans son livre contre Appion. Celse, un des adversaires les plus savants de la religion chrétienne, qui mit tous ses soins à attaquer la date de la création, fut obligé, après de vains efforts et malgré lui, au

(1) Voy. Usserius, Annales, V, et Nouv.-Test., édit. Genève, 1722; Age du monde, III, p. 12 et suiv.

(2) Voy. Klaproth, Annales de la science religieuse, Rome, 1835, n. 3, p. 386.

(3) Voy. Gerdil, Sag. inst. théol., Dieu créateur.

rapport d'Origène (1), de confesser que le monde était de date récente, et qu'il n'avait pu découvrir aucun peuple, aucun monument ou fait qui remontât au-delà de la date assignée par Moïse. Enfin Démocrite ayant parcouru, au rapport de Diogène Laërce, l'Egypte, la Chaldée, la Perse, l'Ethiopie, les Indes (2), ayant tout examiné avec le plus grand soin, et s'étant enfin retiré dans la Grèce, publia ouvertement que le monde était de récente date, et déclara publiquement qu'il n'avait pas trouvé de monuments antérieurs à la guerre des Thébains et à la ruine de Troie. Aussi Lucrèce demande-t-il en son nom : « .....Si le » ciel et la terre n'ont pas eu de commencement, s'ils sont » éternels, pourquoi d'autres poètes n'ont-ils pas chanté » d'autres combats et d'autres événements avant la guerre des » Thébains et la ruine de Troie? Que sont devenus tant d'il- » lustres exploits? » Et il répond : « .....Mais la nature du » monde est récente, elle est nouvelle, il n'y a pas longtemps » qu'elle existe (3). »

IV. Quant aux annales des Chinois, que les incrédules nous objectaient à l'envi, elles ne nous offrent rien de plus positif (4). Goguet et Gerdil les divisent en trois époques diverses (5). La première est entièrement mythologique, l'autre fourmille de fables, et la troisième semble empreinte d'un certain vernis historique; pourtant elle paraît à peine remonter jusqu'à la vocation d'Abraham.

Quant aux antiquités indiennes, sur lesquelles s'appuient avec tant de confiance et Voltaire et ses sectateurs, Guillaume Jones, qui, de tous les Anglais membres de la société asiatique de Calcutta, est celui qui les a le mieux étudiées, démontre qu'elles ne remontent pas au-delà des monuments chinois et égyptiens (6). Quant à l'Ezour-Vedam, auquel on attribuait une si haute antiquité et une si grande autorité, les critiques ont démontré naguère que c'était un livre apocryphe (7). Les

(1) Liv. I, Cont. Celse, n. 20, édit. Bénéd.

(2) Liv. IX, segm. 35.

(3) Liv. V, de la Nature des choses, v. 325 et suiv.

(4) Tel Voltaire, *passim*, et surtout Quest. sur l'Encyclop.

(5) Sag. inst. théol. du Dieu créateur, Rom., tom. X.

(6) Bibl. britannique, tom. XVI, p. 347, Genève, 1801; on y trouve un *compendium* du *Vedam* extrait de la diss. de W. Jones insérée dans les Recherches asiatiques de la société de Calcutta, etc., 1788-1816; voy. aussi Cuvier, Discours sur les révolutions du globe, §§ 257-280, §§ 306-319.

(7) Voltaire donne une très-haute antiquité à l'Ezour-Vedam, soit dans son

récits que les Chinois, les Indiens, les Babyloniens, les Egyptiens ont embellis à l'envi, pour rendre plus augustes les origines de leurs nations, ne sont donc que de brillantes fables qui ne sauraient atténuer le témoignage des saintes Ecritures.

V. L'histoire profane s'accorde même admirablement avec le récit mosaïque. L'historien sacré raconte que les enfants de Noé habitèrent les champs de Sennaar, sur les bords de l'Euphrate, ou la Chaldée. Or, les Babyloniens et les Assyriens, qui se confondent avec les Chaldéens, sont les premiers peuples dont parlent Hérodote et Diodore de Sicile; et nous savons qu'aucun document ne fait remonter ces peuples au-delà de l'origine du monde, telle que la décrit Moïse (Gen., I), ni même au-delà du déluge. Le commencement et le progrès des sciences et des arts redisent en outre l'enfance du monde. Mais où trouvons-nous des vestiges de science avant le législateur des Hébreux? Car c'est Cadmus, d'après le sentiment le plus commun, qui, le premier de tous, porta de Phénicie en Grèce la connaissance des lettres, vers le douzième ou le seizième siècle avant l'ère chrétienne (1). Avant Thalès et Pythagore, à peine avait-on quelque notion de philosophie (2). Les arts de

ouv. intit. Philosophie de l'histoire, c. 17, soit dans la Défense de mon oncle, c. 12, au point qu'il dit sans hésitation : « On ne peut pas douter qu'il n'ait » été écrit avant l'expédition d'Alexandre dans les Indes. » Voy. aussi l'Ezour-» Vedam, ou l'Ancien commentaire du Vedam, traduit du samscretan par un brame, Yverdon, 1778, tom. I, observations préliminaires, p. 152 et suiv. Mais Ellis, membre du collége de *Madras*, a démontré dernièrement que l'Ezour-Védam avait été composé par le Père Robert de Nobilis, S. J., l'an 1621; il dit en avoir soigneusement examiné l'autographe dans l'ancien collége des Jésuites des Indes, où on le conservait. Il a été écrit en sanscrit, langue que connaissait parfaitement le Père de Nobilis; il l'avait fait afin de faciliter aux Indiens la voie qui devait les amener à embrasser le christianisme. La dissertation d'Ellis se trouve dans le 14e vol. des Recherches asiatiques, art. *Robert de Nobilis,* Londres, 1834.

Nous ferons néanmoins observer que c'était un fait acquis pour les catholiques, longtemps avant les recherches des Anglais, que l'Ezour-Vedam est un livre apocryphe. Il est dit, en effet, dans l'ouvrage intitulé Textes manuscrits indiens de la bibliothèque de la Propagande, vol. II, p. 41, liv. III; Sonnerat, vol. II, p. 41, liv. III, écrivait déjà de son temps : « C'est un livre » de controverse écrit à Manilipatam par un missionnaire..... C'est à tort que » M. de Voltaire et quelques autres donnèrent à ce livre une importance qu'il » ne mérite pas. »

(1) J'ai dit d'après le *sentiment le plus commun,* car Fréret, dans les Mémoires des inscriptions, etc., tom. V, p. 311 et suiv., prétend 1° que Cadmus est antérieur à Moïse de 103 ans; 2° que les Grecs avaient des caractères à eux lorsque Cadmus leur apporta les caractères phéniciens, qu'ils substituèrent aux leurs (voy. ibid., p. 615).

(2) Voy. Diogène Laërce, dans le préambule du Seg., 12, 13.

la peinture et de la sculpture ne fleurirent chez les Grecs qu'aux plus beaux temps de leur histoire, et leurs auteurs sont presque tous connus. Si nous nous en rapportons aux archéologues modernes, l'Italie possédait déjà des monuments superbes quand la Grèce sortait à peine de la barbarie (1). Aussi en est-il résulté que ceux qui entreprennent d'écrire l'histoire ancienne, rejettent tous les anciens récits mythologiques et prennent pour point de départ et pour fondement de leurs récits les monuments qui ont été découverts dans ces derniers temps en Etrurie. Mais ces monuments sont bien plus récents, et ils sont compris dans cette époque où les hommes se réunirent par petites tribus après la confusion des langues (2). Mais si la création de l'homme remontait à des myriades de siècles au-delà de l'époque que lui assigne Moïse, comme le prétendent les incrédules, comment s'est-il fait que l'esprit de l'homme soit demeuré inculte pendant tant de temps, contrairement à sa nature?

VI. C'est aussi ce que prouvent les observations géologiques, comme le démontrent Cuvier, Deluc et Brocchi, etc., qui établissent péremptoirement que jusque-là on n'a pas trouvé de fossiles humains, ou que si ceux qu'on a trouvés dans ces derniers temps (3) sont *véritablement des fossiles humains*, ils sont certainement très-rares; on ne trouve pas non plus d'instruments de métal ou de pierre qui aient été forgés ou travaillés par les mains des hommes dans les lieux ou les environs des lieux qui portent les traces d'une haute antiquité; d'où il semble suivre que non-seulement le genre humain

(1) Tel est entre autres, le sentiment de Clavier, *Histoire des premiers temps de la Grèce, discours préliminaire*, et, parmi les Italiens, Mech. Delfico, Numismatique ancienne de la ville d'Atri, Naples, 1826, p. 11. Cette opinion a acquis plus d'extension à la suite des monuments nombreux que l'on a découverts dans l'Etrurie, à Vetulonia, à Populonia (aujourd'hui Piombina), à Tarquinia, chez les Volusques, et surtout à Cérètes : tous ces monuments ne sont pourtant pas tellement certains qu'il n'y ait pas de dissidence parmi les archéologues.

(2) Delfico, ouv. cit.

(3) Voy. le discours du baron Cuvier, sur les Révolutions du globe, traduit en italien avec notes, par Soc.-Ignace Paradisi, Firenze, 1828, tom. 1, §§ 201 et suiv.; Deluc, Lett. physiques, cité par Brocchi., ouv. cit., introduction, p. 36 et suiv. Or, on appelle *fossile* ce qui gît sous les stratifications terrestres. Voy. sur ces fossiles humains, ou, comme on les appelle, sur ces *antropolites*, ce qu'en dit l'ill. Can. Ranzani, *Eléments de zoologie*, tom. II, Bologne, 1821. Il y expose longuement en note, sur l'article Homme, tout ce que les géologues ont écrit sur ces ossements fossiles, et le jugement qu'ils en ont porté.

ne remonte pas au-delà de la date que lui assigne Moïse, mais qu'il n'était peut-être pas même aussi répandu au temps du déluge de Noé, ni si nombreux que le prétendent certains auteurs (1).

Je ne pousserai pas plus loin, craignant que l'on me regarde comme prouvant une thèse qui n'en a pas besoin, puisqu'il est constant, d'après ce que nous avons dit, que c'est en vain que les incrédules s'efforcent de démontrer, par des documents historiques, que le genre humain remonte à une époque antérieure à celle que lui assigne Moïse (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Déjà, au temps d'Alexandre, les Chaldéens possédaient, au rapport de Diodore de Sicile (3), des observations astronomiques qui remonteraient à quatre cent soixante-douze mille ans. 2. Hérodote rapporte en outre avoir appris, des prêtres égyptiens, qu'à partir de leur premier roi, Vulcain, ils avaient eu trois cent trente rois jusqu'à Mœris, qui, d'après eux, régnait 1350 ans avant Jésus-Christ; et que, jusqu'à Seth, il en avait régné trois cent quarante-un autres pendant onze mille trois cent quarante ans; que ces mêmes pontifes lui avaient montré trois cent quarante-cinq images de bois, qui n'étaient autre chose que les statues d'autant de pontifes qui s'étaient succédé de père en fils; et ils ajoutaient que, pendant tout ce temps, le soleil s'était levé deux fois à l'occident et deux fois à l'orient, et qu'il s'était couché réciproquement (4); si on y ajoute les observations astronomiques des Indiens et des

(1) Tel est, entre autres, le sentiment des auteurs anglais de l'Histoire universelle, tom. I.

(2) Bien, comme nous l'avons fait observer, que l'on n'ait aucun besoin de cela, nous ne laissons pas pourtant que de faire observer que les catholiques peuvent, sans crainte, suivre la chronologie des Septante ou le texte samaritain, et que, par conséquent, il est aussi bien permis d'admettre qu'il s'est écoulé environ 4000 ans entre Adam et Jésus-Christ que 4891 avec le Père Tournemine, ou 5199 avec Eusèbe de Césarée, Bède et le Martyrol. romain, ou même 5504 avec l'église d'Alexandrie; 5508 avec Théophile d'Antioche et la chron. d'Alex.; 5510 avec l'église de Constantinople; 5604 avec Clément d'Alexandrie; 5800 avec Lactance; 6972 avec le Père Pezron; 6000 avec S. Cyprien; 6004 avec Vossius; 6011 avec Julien de Tolède, ou 6311 avec Onuphre Panvisio; et, par conséquent, si des monuments établissaient d'une manière certaine que tel est l'âge du genre humain, l'autorité de la religion et des saintes Ecritures n'aurait point à en souffrir.

(3) Biblioth., l. II, p. 118, édit. Laur. Rhodomann, Hanov., 1604.

(4) Hérodote, liv. II, édit. Henri Estienne, 1566, p. 55 et 64.

Chinois, la chose sera loin d'être terminée (1). C'est aussi ce que confirment les zodiaques et les planisphères que l'on a découverts dans les temples de Denderah et d'Esnès, qui remontent à environ douze mille ans, d'après les règles des *précessions des équinoxes* (2). Donc :

Rép. 1, 2. *D.* Ces historiens rapportent ces choses-là, trompés qu'ils ont été par des récits mensongers, *C.* parce qu'ils ont été guidés par des récits authentiques, *N.* Quant aux observations astronomiques des Chaldéens, qui sont venues jusqu'à nous, Laplace démontre qu'elles ne remontent pas au-delà de 800 ans avant l'ère chrétienne (3), et que l'astronomie des Egyptiens n'a pas une date plus reculée ; quant à ce qu'ils nous rapportent du lever et du coucher du soleil, on voit assez par là quelle était la science des anciens Egyptiens. Le même illustre astronome prouve que les tables des Indiens sont récentes, et qu'elles sont postérieures à Ptolémée (4). Delambre pense qu'il est bien plus probable que les Chinois ont emprunté leur doctrine astronomique, d'abord aux Indiens, puis aux mahométans (5). Or, il est certain, de leur propre aveu, que les anciennes observations astronomiques se perdirent, et que ce n'est que 104 ans avant Jésus-Christ que Sse-Ma-Tssien recueillit quelques règles ou documents pour mesurer le cours des planètes et déterminer les éclipses (6). Ce qui fait qu'il n'est pas nécessaire de recourir, comme le font

(1) Il est étonnant de voir les concessions que Bailly fait aux observations astronomiques des Chinois, des Indiens, etc., dans son ouvrage intitulé Traité d'astronomie indienne et orientale, Paris, 1787, 4; Discours préliminaire, p. 110 et suiv., 129 et suiv., 140, etc; mais il est victorieusement réfuté par Delambre, que nous citerons plus loin.

(2) Par *précession des équinoxes*, on entend le mouvement presque insensible des étoiles fixes de l'orient à l'occident, et dont le cours embrasse une période de 25,960 ans.

(3) Exposition du système du monde, liv. V, c. 1, p. 291; voy. Cuvier, Discours sur les révolutions du globe, §§ 231-293, §§ 320-326.

(4) Ibid., p. 294, où il rejette les assertions de Bailly, sans toutefois le nommer.

C'est aussi ce que fait Delambre, Histoire de l'astronomie ancienne, Paris, 1817, liv. I, c. 1, p. 11 et suiv.; après y avoir reproduit les doctrines astronomiques ineptes des Egyptiens, il conclut en ces termes : « Tout ce que » nous avons d'ailleurs de l'astronomie des Egyptiens ne prouve que l'igno- » rance de ses prêtres si vantés. » C'est ce qu'il dit encore en parlant de Manéthon et en se moquant de Bailly; voy. aussi Cuvier, liv. II, §§ 257-280, §§ 306-319.

(5) Delambre, ouv. cit., liv. II, c. 1, p. 398.

(6) Voy. Gerdil, Sages instruct. théol. sur Dieu créateur. Cinesi.

Montucla et le P. Tournemine, aux diverses chronologies de la version d'Alexandrie ou du texte samaritain, pour expliquer les observations des Chinois, que l'on prétend avoir été faites, soit sous Fo-Hi, l'an 2858 avant Jésus-Christ; soit l'an 2608, sous Hoang-Hi; surtout l'éclipse qui, dit-on, eut lieu l'an 2159, d'après le P. Mailla, ou l'an 2155, d'après le P. Gaubil, que la paresse ou l'ignorance des astronomes leur avaient empêché d'annoncer à Hi et à Ho, et qui furent cause que l'empereur Tchong-Kang les condamna à mort et envoya contre eux une armée pour les exterminer. Certes, tout cela est ou fabuleux ou au moins fort douteux (1). Le même Delambre prouve encore que ces peuples, dont nous venons de parler, n'en sont encore qu'au début de la science astronomique, et qu'ils n'en eurent que des notions tout-à-fait élémentaires et imparfaites qui ne méritent pas le nom de science (2). Ceci posé, nous répondons à la preuve tirée de Diodore de Sicile, qu'il a peut-être désigné par là certains cycles chaldéens qu'ils appelaient *saros*, *néros* et *sossos* (3). Les observations des Chaldéens, rapportées par Ptolémée, sont dix observations d'éclipses assez mal faites, et qui ne remontent pas au-delà de l'an 721 avant Jésus-Christ (4). Quant aux récits énigmatiques, mystérieux et amphibologiques des prêtres égyptiens, nous dirons que les savants ne sont pas bien fixés sur ce qu'ils se proposaient par là; les uns l'interprètent d'une manière, les autres de l'autre, ou plutôt tentent de deviner quelle a été leur pensée. Il en est qui ne voient là qu'une calomnie à l'adresse de ces prêtres; ce qui, tout bien pesé, me paraît démontré (5). Ces choses-là sont au moins en partie fabuleuses.

(1) Delambre, liv. c., p. 350 et suiv.

(2) Ibid., c. 2 et suiv.; y parlant de l'Histoire astronomique des Indiens, de Bailly, voici ce qu'il dit de cet auteur : « Quelquefois, et surtout dans ce » dernier ouvrage, il s'appuie sur une masse imposante de calculs, dissimu- » lant avec soin tout ce qui pourrait nuire à sa cause, ainsi que les objections » qu'on pourrait lui faire et qu'il a dû sans doute apercevoir lui-même. » Voy. aussi Disc. prél., p. 17.

(3) Voy. Laplace, Exposition, etc., liv. V, c. 1, p. 291.

(4) Laplace, ibid.; les trois principales éclipses de lune observées par les Babyloniens ne remontent qu'à l'an 619 et 720 avant l'ère chrét.; voy. aussi Delambre, ouv. cit., liv. I, c. 1, p. 4.

(5) Voici ce que dit Delambre, l. c., p. 11 : « Hérodote avait appris d'eux » (les prêtres égyptiens) que le soleil avait changé quatre fois les points de » son lever, qui étaient devenus ceux de son coucher; ou Hérodote ne les a » pas compris, ou ils étaient des hableurs ignorants, ou bien ils se sont » moqués d'Hérodote. »

Parmi ceux qui ont essayé de fixer l'époque à laquelle remonte le zodiaque et le planisphère de Denderah, il y a autant d'opinions que d'hommes. Delambre, après avoir soigneusement examiné le planisphère qui a été apporté à Paris, n'a pas hésité de dire qu'il est postérieur à Alexandre-le-Grand ; et surtout l'illustre Biot, qui a déduit, de mesures et de calculs exacts, qu'il représente l'état du ciel tel qu'il était 700 ans avant Jésus-Christ; il ajoute pourtant qu'il a été construit postérieurement à Jésus-Christ. Quelle que soit la forme ou l'état du ciel qu'ils représentent, il ne s'ensuit pas qu'ils ont été construits à une époque correspondante. Si un tableau, en effet, représente l'ancien état d'un pays ou d'une ville, il ne s'ensuit pas qu'il ait été composé en ce temps-là. Mais il est à peu près inutile de se livrer à ces recherches. Car l'architecture et les caractères sculptés ou peints démontrent que les temples de Denderah et de Latopolis ne remontent pas à une époque très-reculée. Le portique du temple de Denderah, où était le planisphère et où est encore le zodiaque, était dédié au *salut de Tibère*, comme nous l'apprend l'inscription grecque. Dans le petit temple de Latopolis (qu'ils prétendaient avoir été bâti au moins 2700 ou 3000 ans avant Jésus-Christ), on voit encore une colonne sculptée et peinte (dans le même style que le zodiaque) l'an 10 d'Antonin, ou l'an 140 de l'ère chrétienne. En outre, la division du zodiaque, qu'ils prétendaient représenter le solstice, n'a aucun rapport avec lui. Le tombeau d'un jeune homme, mort l'an 19 de Trajan ou l'an 116 de notre ère, nous représente le même zodiaque avec les mêmes caractères que celui de Denderah (1). Ceci prouve donc invin-

(1) Voy. aussi Biot, Recherches sur plusieurs points de l'astronomie égyptienne, Paris, 1823, avant-propos, p. 36 et suiv.; voici, entre autres choses, ce qu'il dit : « Pendant l'impression de l'ouvrage que je soumets ici au public, » deux savants distingués, M. Champollion le jeune et M. Letronne ont, par » des découvertes fort diverses, jeté une lumière toute nouvelle sur l'époque » véritable à laquelle ont été faites les sculptures astronomiques de Denderah » et de Latopolis..... M. Champollion..... a trouvé qu'il reproduisait (l'alphabet hiéroglyphique) les titres et les noms de plusieurs empereurs romains, tels que César, Tibère, Domitien, Claude, etc. Il a cru même » reconnaître, sur le contour extérieur du zodiaque circulaire de Denderah, » le mot *autocrate* exprimé dans ce genre de caractères; ce qui établirait que » ce monument a été sculpté sous la domination romaine. Le travail de » M. Letronne, quoique conduisant à des résultats équivalents, est fondé sur » des preuves d'une nature toute différente. Il repose sur la discussion des » inscriptions grecques trouvées en Egypte, et dont quelques-unes étaient » sculptées sur les temples mêmes de Denderah et de Latopolis. » Mais on

ciblement que tout ce que les incrédules soulevaient contre la révélation mosaïque, et qu'ils regardaient comme des preuves classiques et triomphantes, n'est qu'ineptie. Qu'ils sont vains et misérables les efforts que les incrédules se plaisent à redoubler !

II. *Obj.* Il est impossible que dans un aussi étroit espace de temps que celui qui s'est écoulé depuis Adam, ou plutôt depuis Noé jusqu'à nous, les hommes aient pu se multiplier au point d'occuper l'univers entier. Donc :

Rép. N. Euler démontre en effet, mathématiquement, que si les hommes, à partir du déluge ou de la création, s'étaient multipliés (comme il se pouvait faire alors) d'un seizième pendant une seule période de quatre cents ans, leur nombre aurait dû dépasser le chiffre énorme de cent soixante-six mille six cent soixante millions, nombre que ne pourrait ni contenir ni nourrir l'univers entier (1). Ce calcul trouve sa preuve dans la multiplication des Israélites pendant leur séjour dans l'Egypte (2).

III. *Obj.* La preuve que l'on tire du progrès des sciences et des arts n'est au moins d'aucune valeur pour constater que le genre humain est de date récente. Car il a pu se faire que par des vicissitudes et des cataclysmes généraux qui nous sont in-

fera bien de lire tout l'ouvrage, qui a pour but de réfuter Fourier, qui assigne une très-haute antiquité à ces monuments. Voyez aussi Letronne, Recherches, etc., p. 180, et Observations, etc., p. 30; Cuvier, liv. c., §§ 335-385. On peut aussi lire Tosta, Diss. sur le zodiaque de Denderah, Rome et Genève, 1822; Gusman, S. J., même sujet, Venise, 1802, avec les notes du traducteur; Potzobut, S. J., Recherches sur l'antiquité du zodiaque de Denderah, etc.; Brocchi, Biblioth. italienne, tom. XVIII, p. 338; Correspond. astr. du baron de Zach, vol. VI, n. 5, où on trouve la lettre de M. Riccardi avec les notes du même baron de Zach.

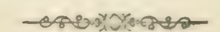
(1) Euler, tom. I, exemple 3, c. 4, des Qualités exposantes et des logarithmes, de même qu'exemple 4.

(2) La famille de Jacob, d'après les plus habiles chronologistes, demeura deux cent quinze ans en Egypte; elle se multiplia pourtant au point qu'au moment de la sortie des Israélites d'Egypte, ils étaient au nombre de plus de six cent mille hommes capables de porter les armes, sans compter les femmes, les vieillards et les enfants, que le sexe ou l'âge rendaient impropres au métier des armes, sans compter même les vingt-deux mille lévites consacrés au service des autels. J'ai dit deux cent quinze ans, car les plus savants chronologistes ne rapportent pas à la servitude d'Egypte les quatre cent trente ans de voyages des Hébreux dont il est parlé, Galat., 3, 17; ils font partir ce voyage de la promesse faite à Abraham, Gen., 12, au moment où il quitta Charan et entra dans le pays de Chanaan. Voy. J.-B. Riccioli, S. J., Chronologie réformée, Bolog., 1669, tom. I, liv. VI; concl. 6, p. 259 et suiv.; voy. aussi Pétau, de la Science des temps, Anv., 1703, tom. II, liv. IX, c. 25.

connus, et dont on a perdu entièrement le souvenir, les sciences et les arts aient péri, et qu'on les ait de nouveau inventés (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la preuve, je ferai d'abord remarquer qu'il ne s'agit point ici de *possibilité*, mais bien d'*un fait ;* que nos adversaires établissent donc, par des monuments certains, l'existence de ces vicissitudes, de ces cataclysmes généraux, sans cela leur objection tombe à plat. Or, les annales de tous les peuples ne font mention que d'un seul cataclysme général, et elles ne nous le donnent pas pour très-ancien. 2. Je ferai encore remarquer qu'il est des arts si nécessaires, d'un usage si journalier, que, quelles qu'eussent été les vicissitudes des peuples, les oublier eût été chose impossible. Dans quelque hypothèse, par conséquent, si le genre humain n'avait pas péri tout entier, il n'eût plus été nécessaire d'inventer la charrue, ni d'apprendre à forger les métaux, ni de faire connaître la vigne, ni de classer au rang des dieux celui qui apprendrait à faire usage des lettres (2). Mais que cela nous suffise sur ce sujet.

TROISIÈME PARTIE.



DE L'HOMME.

Dieu avait mis la dernière main à son œuvre lorsqu'il créa l'homme, comme s'il eût voulu avant lui bâtir un palais et l'orner ; car tout fut fait pour lui : il devait jouir de toutes les créatures, les contempler, et s'élever graduellement à la connaissance, à l'admiration, à l'amour, et enfin à la prédication même de Dieu (3).

(1) Bailly, Hist., etc.; Celse, cité par Origène, liv. I, n. 20.

(2) Voy. Brocchi, Conchologie fossile, etc., introduction, p. 39 et suiv. il y réfute l'assertion absurde de nos adversaires.

(3) L'opinion commune, généralement admise des catholiques et tirée de l'Ecriture sainte, c'est que Dieu a créé le monde pour manifester sa gloire. Il est dit en effet (Prov., 16, 4) : « Le Seigneur a tout fait pour lui. » Kant, parmi les modernes, cependant, pense que la fin dernière que Dieu s'est

Nous ne nous occuperons point ici des questions qui font l'objet de l'enseignement des professeurs de philosophie ou d'Ecriture sainte; nous ne traiterons que les seules questions

proposée en créant le monde, ce sont seulement les natures intelligentes,' Critique de la raison pratique, p. 235 et suiv., 421 et suiv. Ce sentiment a été embrassé par Ch. Vill., *Trois traités de matière philosophique; Deux traités de l'optimisme,* Leips., 1796; Religion génér., p. 416 et suiv.; Ammon, *Somme de théologie chrét.,* p. 131 et suiv.; Wegscheider, *Inst. théol.,* § 96. George Hermas a mieux aimé marcher sur les traces de ces théologiens protestants que sur celles des catholiques, dans *son Introduction philosophique* publiée à Munster en 1819, quest. 2, § 71, p. 470; après avoir rejeté l'opinion commune des théologiens, qui affirment que Dieu a créé l'univers pour sa propre gloire, après avoir discuté assez obscurément sur plusieurs points, il conclut en ces termes: « Dieu a créé l'homme à cause de l'homme, et cela, pour son » bonheur; car Dieu, en tant qu'être moralement bon et parfait, n'a pas pu » lui vouloir du mal, mais bien lui vouloir uniquement du bien. J'ai dit et » pour sa félicité, c'est-à-dire non pas pour une félicité sensible, car la jouis- » sance sensible n'a pas de valeur immuable pour un être rationnel, sensible, » et ne sera jamais digne de lui, mais bien pour une félicité qui vient d'une » convenance librement acquise. Il nous est impossible d'admettre que toutes » les autres choses qui sont sur la terre aient été créées pour un autre que » pour l'homme. L'homme sera donc, parmi les autres créatures, le seul être » pour lequel Dieu aura créé ce monde. » Mais, outre que cette doctrine est identique à celle de Kant et des autres rationalistes qui conduisent à l'*optimisme,* comme on le voit par Wegscheider, l. c., il s'ensuit en outre que l'on ne voit pas très-clairement les diverses fins qui sont confondues ensemble. Car, parfois, on entend par *fin* ce pourquoi on prend les moyens d'atteindre ce que l'on se propose, et les scholastiques lui donnent le nom de *finis cujus,* et quelquefois le nom de *cause finale,* parce qu'elle participe de la raison et de la cause qui emporte l'influence sur l'existence d'une autre (Suarez, Métaph., diss. 12, sent. 3, n. 3); on entend encore par fin la manière de vouloir quelque chose, et on donne à cela le nom de fin, en tant que cela est quelque chose de bon et de désirable par soi-même; mais elle ne s'étend pas jusqu'à la possesion ou au désir de ce bien, et on l'appelle parfois la fin *quia.* On prend en outre la fin pour le sujet auquel nous voulons soit du bien soit du mal, et, dans ce cas, elle s'appelle la fin *cui,* qui se divise enfin en deux autres fins : la fin dernière et la fin moins éloignée ou prochaine. On appelle encore fin ce que nous voulons à quelqu'un, et celle-ci s'appelle la fin *qui.* On donne, en dernier lieu, le nom de fin à la possession d'un bien auquel on visait, et c'est là la fin *quo.* 1° Ceci posé, la fin de la création du monde par mode de cause de la part de Dieu, soit réelle, soit dans notre pensée seulement, séparée de Dieu, est nulle (voy. saint Aug., de la Genèse, Cont. les manich., c. 2, p. 316, et quest. 83, q. 28, p. 211; et saint Th., 1 p., q. 19, à la 5). 2° La fin de la création comme Dieu l'a voulu, d'après notre manière de l'entendre, c'est la bonté divine (voy. saint Aug., Gen. littérale, l. I, c. 17, n. 13, col. 121; Cit. de Dieu, liv. II, c. 21, col. 288; voy. aussi saint Th., I p., q. 44, à la 4, et cont. Gent., liv. II, c. 35 et ailleurs; Vasquez, 1 p., diss. 82, c. 2 et suiv.). 3° Dieu, dans la création, se proposa pour fin dernière, *cui,* de toutes choses sa gloire, c'est-à-dire la connaissance des perfections divines, qui fait que les créatures intelligentes louent Dieu; et c'est là la connaissance propre de ce nom, d'après saint Th., 2-2, q. 132, à la 1. C'est ce que disent expressément Is., 43, 7; le Deut., 26, 19; Ezéch., 28, 22; les Prov., 1 c.; Ps 18; Baruch, 3, 35; Apoc., 1, 8, etc. 4° La fin immédiate de Dieu, en créant la terre et les bêtes brutes qui la peuplent, ce

qui regardent les théologiens, dans la crainte de nous laisser entraîner trop loin. Afin donc de renfermer dans des limites déterminées les questions qui ont trait à l'homme, et que l'on est dans l'usage de traiter, nous parlerons de sa création, du bonheur et de la grâce, ou de son élévation gratuite ; ensuite de sa chute, et de la propagation du péché originel et de ses effets ; nous traiterons enfin de la résurrection future et du sort de l'homme, selon qu'il l'aura mérité. Aussi embrassons-nous ici tout ce qu'il importe le plus à l'homme de savoir et de faire, suivant les divers états dans lesquels il se trouve.

CHAPITRE PREMIER.

CRÉATION DE L'HOMME.

Le récit mosaïque compte pour adversaires deux erreurs principales. La première, c'est celle de ceux qui nient que

fut l'homme, comme le disent expressément les Ecritures, Ps. 113, Ps. 8 ; Gen., 1, 26, 28 (voy. Suarez, Ouv. des six jours, liv. III, c. 17, n. 13 et suiv.; Pallav., liv. II, c. 2 et suiv.). Il fallait exposer clairement cela contre ceux qui sont dans l'usage de tout brouiller, pour y substituer des absurdités et en tirer de plus pitoyables conséquences, comme nous le verrons en discutant contre Bayle, à l'occasion de l'éternité des peines, qui a une connexion nécessaire avec ce qui est dit ici. Voy. And. Spagni, S. J., Diss. du monde, Rome, 1770, prop. 9, sect. 1 et suiv. Au reste, comme il s'agit ici d'une chose fort importante, nous puiserons dans saint Thomas un ou deux arguments pour établir, contre Hermès, que Dieu a dû uniquement créer l'homme à cause de lui, et qu'il n'a pas pu avoir d'autre but, et qu'il ne s'est point ici proposé son propre avantage, comme le pense Hermès, mais notre bien. Voici donc ce que dit le saint docteur, liv. II, Cont. les Gent., c. 35 : « La » volonté divine ne peut se proposer pour fin que sa bonté ; mais elle n'a » pas pour but, dans son action, de produire cette fin dans son être..., » puisque sa bonté est infinie et immuable, de manière qu'elle ne peut pas se » développer ; on ne peut pas dire non plus que Dieu agit pour se rendre » meilleur ; il n'agit pas non plus pour acquérir cette fin, car il est lui-même » sa bonté. Il ne reste donc plus qu'une seule chose, c'est qu'il agit à cause » de cette fin, en tant que l'effet produit participe à la fin. » Il dit encore, liv. I, c. 93 : « Dieu ne nous fait pas de bien pour l'accroître en lui, mais bien » parce qu'il lui plaît de le communiquer, comme source de bonté. Il ne » donne pas parce qu'il en attend quelque avantage, mais parce qu'il plaît à » sa bonté de donner ; voilà pourquoi il est libéral. » Voy. aussi, à cette occasion, le Père Rogaccin, S. J., ouv. intit. d'Un seul être nécessaire, p. I, c. 25 : « Y a-t-il une volonté plus libérale et plus bienfaisante, ou une plus » brillante lumière pour l'homme aveugle, que de désirer de voir ce specta- » teur de sa beauté, ou de source plus féconde pour la soif, que s'il le pro- » voque à venir goûter ses ondes bienfaisantes ? » On peut consulter avec fruit cet auteur, qui établit cette vérité avec autant de solidité que de piété.

l'homme ait été au moins créé immédiatement par Dieu, et qui soutiennent qu'il est issu, soit de la fécondité de la terre elle-même, soit d'un œuf, soit du limon du Nil, comme les grenouilles (1). Il n'est peut-être pas de question qui ait plus tourmenté les incrédules et les athées que celle de l'anthropogonie ou de l'origine de l'homme; tout ce que peut imaginer de ridicule et d'absurde un cerveau malade, ils l'ont inventé. Au même rang se trouvent les rationalistes et les membres des nouvelles sociétés bibliques, qui ne reconnaissent dans l'anthropogonie mosaïque qu'un *mythe*, et qui, par conséquent, ne craignent pas d'appeler Moïse *mythographe* (2). L'autre erreur, c'est celle de ceux qui pensent qu'il exista d'autres hommes avant Adam, et qui, par conséquent, s'appellent *préadamites*. Isaac La Peyrère, qui était disciple de Calvin (3), tenta de faire revivre cette erreur; mais revenu plus tard à de meilleurs sentiments, il la rejeta avec celles de Calvin. Ceux qui pensent que tous les hommes ne descendent pas d'un seul et unique père, et qui soutiennent que chaque pays eut ses aborigènes, différents d'espèces, et d'où sont sorties les différentes nations qui peuplent la terre, s'écartent peu de cette erreur (4). Nous disons pour réfuter ces erreurs :

(1) Neeldham et Buffon nient au moins la création immédiate de l'homme par Dieu; ils soutiennent qu'il est issu des particules ou essences, qu'ils appellent *organisatrices*, ou de la force végétative dont Dieu les a douées. Spalanzani le confirme dans ses Observations microscopiques, etc., Milan, 1826, tom. II; Aristote dit tantôt que le genre humain n'a pas été créé, et tantôt il considère sa création comme une *persuasion*. Il conclut enfin en ces termes, dans le liv. III de la Générat. des anim. : « C'est pourquoi on peut » conjecturer, sans absurdité, qu'un jour les hommes et les quadrupèdes sor- » tirent de la terre, et que cela a pu se faire de deux manières : qu'ils en sont » issus soit comme les vers, soit comme étant produits par des œufs; » il dit, après avoir exposé ces divers modes : « C'est pourquoi, si les êtres animés » ont commencé à exister, ils ont dû le faire, *évidemment*, de l'une de ces » deux manières, » édit. Paris, 1619, tom. I, aut. part., p. 1113. Il est pourtant excusable jusqu'à un certain point, car il était privé de la révélation. Mais ils sont indignes d'excuse, ces philosophes modernes qui, pour rejeter la révélation, ont poussé la folie jusqu'à errer sur l'origine de l'homme, et qui l'ont fait naître les uns d'un œuf, les autres des matières en décomposition, ou de la mer, ou d'un poisson; d'autres ont admis une succession infinie : les énumérer serait peine inutile.

(2) Tel Wegscheider, § 98, n. *a*, p. 321.

(3) Ouv. sur les préadamites, ou Essai exégétique sur l'ép. aux Rom., c. 5, 12 et suiv., 1655, in-4°; il fut devancé dans cette voie par quelques autres qu'énumère Colovius, dans son Syst. des lieux théol., tom. III, p. 1041, comme aussi dans son liv. intitulé Origine de la connaissance de la vérité et des sciences, Berlin, 1781.

(4) Telliamed, ou de Maillet, ouv. intit. Orig. du monde, p. 201; il y en-

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu créa immédiatement nos premiers parents.

Lorsque nous avançons que Dieu créa immédiatement nos premiers parents, nous ne parlons pas seulement de l'âme, nous étendons aussi notre proposition à la création du corps, ou de l'homme tout entier. De plus, lorsque nous disons l'homme, même quant au corps, nous ne disons cela que par opposition à l'erreur des incrédules qui soutiennent que l'homme vient d'une cause immédiate naturelle ; car nous n'avons pas intention de combattre ici ceux des scholastiques qui pensent que Dieu s'est servi du ministère des anges pour former du limon de la terre le corps de notre premier père (1), auquel il communiqua ensuite la vie et l'âme (2), et dont il le pénétra entièrement. C'est pourquoi notre proposition, prise dans le premier sens, touche à la foi, comme le prouvent les paroles du quatrième concile de Latran, que nous avons citées plus haut.

Voici comment nous prouvons cette proposition à l'aide de la révélation : il est dit expressément, Gen., I, 27, qu'après

seigne que les Egyptiens, les Indiens, etc., que vingt peuples soutiennent que les hommes sont sortis de la terre, dans les divers pays, comme des champignons. Il soutient ailleurs que les hommes sont issus des poissons, surtout dans le Nord. O philosophie vraiment sublime! Carli, Fabroni et Louis Bossi ont admis les aborigènes dans un autre sens, Hist. de l'Ital. anc. et mod., Milan, 1819. Mais il en sera question plus tard.

(1) Voy. Corneille à Lapierre ; Philon en dit autant dans son livre du Créat. du monde. Mais saint Bas., Hexa., hom. IX ; saint Amb., Hexa., liv. VI, c. 7, n. 40 ; saint Aug., Gen. litt., liv. IX, c. 15 ; Théodor., Gen., quest. 19, excluent les anges.

(2) Il en est quelques-uns qui prétendent qu'il faut distinguer le principe vital de l'âme, et qui disent que l'Apôtre reconnait dans l'homme trois parties : le corps, la vie animale, et la vie spirituelle ou la raison, I Cor., 15, 44 et suiv.; Col., 2, 14 ; liv. Thess., 5, 23 ; Hebr., 4, 23. Il est certain que les anciens philosophes distinguèrent l'esprit de l'âme, comme l'atteste Cicéron, soit ailleurs, soit Tusc., 4, 5 ; Josèphe les imita, Archéol., liv. 1, c. 1. Il dit en effet : « Dieu forma l'homme du limon de la terre, et il lui donna l'esprit » et l'âme. » Saint Irénée (Cont. hérés., liv. V, c. 6) : « *L'âme et l'esprit*, » dit-il, peuvent être partie de l'homme, mais l'homme, jamais. » Origène, des *Principes*, liv. III, c. 4 ; Némésius, Nativ., hom., c. 1 ; mais l'usage de prendre ces deux mots l'un pour l'autre a prévalu, soit dans la langue grecque, soit dans l'hébreu. Voy. Lact., *Dieu créat.*, c. 18, avec les notes de J.-B. Lebrun et Nic. Lenglet-Dufresnoy, tom. II, Paris, 1748 ; on y trouve plusieurs choses sur ce sujet. Lucrèce établit longuement la différence de l'âme et de l'esprit, liv. III, v. 136-161.

avoir créé tous les animaux, « Dieu créa l'homme du limon de » la terre, et qu'il souffla sur sa face un esprit de vie ; et » l'homme devint une âme vivante. » Dieu, par conséquent, créa l'homme tout entier ; il *forma* lui-même son corps du limon de la terre, il lui donna une âme en *soufflant sur lui.* Voici ce qui est écrit de la création de l'homme ; quant à la création de la femme et à son origine, nous lisons (ibid., II, 21) : « Dieu envoya à Adam un sommeil profond, et lorsqu'il fut » endormi, il lui enleva une de ses côtes, et il en forma la » femme. » Ces paroles, prises et entendues dans un sens historique et littéral, démontrent surabondamment que c'est Dieu lui-même qui a créé et qui a formé nos premiers parents; mais que ces paroles doivent être entendues dans leur sens naturel, c'est ce que prouvent le contexte, l'enseignement traditionnel des Hébreux, et l'autorité irréfragable des autres livres des saintes Ecritures. Et d'abord, c'est ce que prouve le contexte ; car si on ne les entend pas dans leur sens naturel, elles n'ont plus rien qui les rattache à celles qui suivent ; à peine, en effet, Adam fut-il éveillé de son sommeil, qu'il s'écria : « Voici maintenant l'os de mes os, la chair de ma chair ; » elle s'appellera *virago,* Eve, parce qu'elle est tirée de » l'homme (1). » Or, l'Apôtre fait évidemment allusion à ces paroles, lorsqu'il dit (I Cor., II, 8) : « Car l'homme ne vient » pas de la femme ; c'est la femme qui vient de l'homme (2), » et I Tim., II, 13. Tous les Juifs, à part quelques rabbins mensongers, les ont entendues dans ce sens (3). Quant aux anciens Pères de l'Eglise, il est complètement inutile de les citer chacun en particulier, puisque tous, d'un consentement unanime, ont vu dans la formation d'Eve d'une des côtes d'Adam, le type de la formation de l'Eglise du côté de Jésus-Christ mort sur la croix. Aussi, de l'aveu même de nos adversaires, c'est là ce qui a fait recevoir et répandre parmi les peuples de l'Orient les mythes de la formation de la femme, rapprochés qu'ils étaient de l'histoire mosaïque, et cela surtout parmi les peuples de la haute Asie (4) ; et on trouve des traces de cette

(1) Gen., 2, 23.

(2) Voy. aussi Tobie, 8, 8.

(3) Philon l'explique allégoriquement, liv. II, Allég. de la loi, pag. 109 et suiv., cité par dom Calmet et quelques rabbins ; au reste, Josèphe, l. c., et les Juifs en général, l'entendent dans le sens littéral.

(4) Tel Wegscheider, § 98, n. *a*; il en est de même d'Ersch et Gruber,

tradition chez les peuples récemment découverts (1); tout ceci prouve évidemment qu'il faut entendre l'anthropogonie mosaïque dans son sens naturel, et que, par suite, ce qui en découle, c'est que Dieu est le créateur immédiat de nos premiers parents.

Objections.

I. *Obj.* 1. L'homme a pu naître naturellement de la terre, par une réunion fortuite du mouvement et de la matière. Tout le monde sait en effet que la nature produit chaque jour des corps organisés (2). 2. Mais ce que rapporte Moïse, Genèse, II, 7, prouve que l'homme, n'étant pas content de son humble origine, se donna Dieu pour créateur. 3. Les commentaires de Moïse nous donnent aussi une double histoire. De cette origine, *l'une* se trouve dans la Genèse, I, 26, et elle nous montre Dieu créant l'homme par un seul acte; *l'autre,* moins pure et moins parfaite, Genèse, II, 7, XXI, 22, nous le montre tirant d'abord l'homme de la poussière de la terre, ensuite formant la femme de ses côtes. 4. Tout ceci n'est que le résultat de l'esprit peu cultivé de cette époque, et d'une appropriation de l'anthropogonie des autres peuples aux mythes (3). Donc :

Rép. 1. *N.* Car il suffit d'avoir une légère teinte d'anatomie pour se persuader que l'hypothèse des matérialistes, qui font sortir fortuitement l'homme de la terre, est absurde. Tous les

Introduction à l'Encyclopédie, article Adam. Windischmann cite un grand nombre de documents tirés de la tradition chinoise qui établissent cela, l. c., de même que de celle des Indiens, ibid., p. 1, sect. 2, p. 386 et suiv.

(1) Voyez Annales de philosophie chrétienne, Paris, 1834, 5e année, n. 43, tom. VIII, janv., art. Voyages et traditions, croyances, superstitions et textes des traditions primitives, observés par M. Dumont-d'Urville, dans son voyage autour du monde, à bord de l'*Astrolabe,* dans la Nouvelle-Zelande et les îles de Tonga. On y a conservé, entre autres traditions : « La femme tirée de » la côte de l'homme. »

(2) Tel l'auteur des Réflexions sur le système de la nature. Il ne s'écarte pas beaucoup de Neeldham, qui fait naître presque tous les corps organisés d'une puissance végétative, comme il l'appelle, d'où il fait venir aussi le corps d'Adam, comme il lui attribue la formation d'Eve; comme un jeune polype naît d'un polype desséché, Eve naquit aussi d'Adam. Voy. Spalanzani, Opuscule de physique animale, Milan, 1826, opusc. I, part. I, p. 17, 18.

(3) Tel Wegsch., § 98; il conclut en ces termes : « Quant à celui qui veut » appliquer ces récits mosaïques à régler la vie commune, il doit éviter de se » laisser entraîner, comme ces hommes de nos jours, qui ont de Dieu une idée » trop pure, *au-delà de ce qu'expriment ces livres,* et de blesser la vérité, em- » porté par un trop profond respect, un trop grand amour de Dieu créateur. » Voilà un nouvel échantillon de ce que peut l'impudence humaine!

membres du corps humain sont si symétriquement disposés, qu'il est impossible de n'y pas voir une œuvre divine et le résultat des délibérations de la plus parfaite sagesse. Mais ce qui vient d'être dit de cette hypothèse des incrédules, on peut le dire de tous leurs autres rêves; pourvu qu'ils parviennent à se persuader que Dieu n'est pas leur créateur, ils admettront bien plus facilement et plus volontiers les absurdités les plus palpables, que les enfants n'admettent les historiettes et les récits fabuleux : toutefois, ils prennent orgueilleusement le nom de philosophes (1).

Rép. 2. *N.* Et je soutiens en outre que, pour peu que l'on jouisse encore de sa raison, il n'est pas possible de lui assigner une autre origine. Aussi, que l'homme le veuille ou ne le veuille pas, il porte écrit en lui, en caractères ineffaçables, la preuve de l'existence de Dieu.

Rép. 3. *N.* Mais les commentaires mosaïques ne nous rapportent qu'une seule et même histoire. Dans le premier chapitre, il n'est question que de l'origine sommaire du monde en général; le second expose et le mode et la manière dont la terre, qui venait d'être créée et qui était nue et sans forme, fut embellie de plantes; il y est parlé plus longuement aussi de l'origine de l'homme et de la femme, de la demeure et de la condition de nos premiers parents (2); tout y est décrit sépa-

(1) On pourrait aussi demander : Pourquoi cette terre fortunée, qui produisait les hommes, a-t-elle perdu sa fécondité? Peut-être répondraient-ils ce que répondait autrefois l'épicurien Lucrèce, liv. V, 824 et suiv., édit. Tur., 1831 : « Mais parce qu'elle doit avoir quelque fin pour cesser de produire, » elle a cessé, comme le fait la femme accablée d'âge, car l'âge change tout » dans le monde;... ainsi donc, l'âge change toute la nature du monde, et la » terre passe bientôt d'un état à l'autre; ce qu'elle a pu, elle ne le peut plus; » et elle peut ce qu'elle ne pouvait pas auparavant. » Voy. Cudworth, Syst. intell., c. 5, §§ 68, 69.

(2) Tel est à peu près le langage de Rosenmuller, auteur qui n'est pas suspect à nos adversaires, *Schol. sur l'Anc.-Test.*, sur la 1 homélie; il y réfute tous les arguments de ceux qui prétendent que le second chapitre de la Genèse n'est pas du même auteur que le premier. Mais il n'est pas hors de propos de faire remarquer que Eichhorn induit que le second et le troisième chap. de la Genèse sont et d'un âge et d'un écrivain plus ancien, parce qu'il lui a semblé y voir un *style moins élégant et moins pur,* ce qui indique aussi un âge moins policé. Heinrichs, au contraire, y voit un *style bien plus orné,* et des traces d'une science plus approfondie (Dissertation sur cet anc. docum., qui se trouve dans le second chapitre de la Genèse, Gotting., 1790), d'où il leur attribue une date plus récente. Quelle union entre les philologues protestants! Quant à Gésénius, dans son ouvr. intit. Edifice de la science de la langue hébraïque (p. hist. lang. hébr.), de ce qu'on ne trouve dans le premier chapitre de la Genèse que le mot *dieux*, et dans le second, *Dieu des dieux,* qui

rément. La difficulté que les rationalistes tirent d'une autre histoire de l'origine de l'homme, moins pure et moins parfaite, Gen., II, 7, 21, 22, tombe donc d'elle-même; elle ne repose donc que sur la manie de tout interpréter dans un sens mauvais (1).

Rép. 4. *N*. Soit parce qu'il n'y a rien, dans le récit simple et ingénu de Moïse, qui sente le mythe, soit parce que les choses que l'on considère chez les autres peuples, comme les mythes de leur anthropogonie, ne sont que les restes altérés de la tradition primitive, qui s'écarte plus ou moins de la vérité, selon le caractère des peuples qui l'ont conservé (2); ces restes étant postérieurs aux récits de Moïse, ces récits en tirent dans toutes leurs parties une singulière force.

II. *Obj*. 1. Tout homme sage ne verra dans la formation de la femme d'une côte tirée de l'homme, telle que nous la rapporte Moïse, qu'un mythe ou une opinion philosophique exprimant ce vif amour que l'homme et la femme ont l'un pour l'autre, qui fait qu'ils se recherchent mutuellement, et que l'auteur de toutes choses a profondément imprimé dans l'un et l'autre sexe. 2. Platon a exprimé la force de cet amour mutuel (3) par un mythe semblable, en disant de l'homme et de la femme qu'ils étaient unis ensemble, et qu'ensuite Jupiter les avait séparés. 3. Quant au récit du sommeil que Dieu envoya à Adam pour l'empêcher de souffrir pendant qu'il lui extrairait une côte, et

équivaut à *Dieu saint*, et que dans les autres on ne trouve que le seul mot *Dieu*, il en conclut que, du polythéisme, on en est venu à l'idée d'un Dieu unique. Pauvres hableurs! Un simple coup d'œil sur tout le livre de Génésius suffit pour dévoiler ce mensonge. Trois fois on lit dans ce troisième chapitre le mot seul d'*Elohim*, sans l'addition *Jéhovah*; dans les chapitres 28, 16, de ce livre de la Genèse, on voit aussi que les noms *Jéhovah* et *Elohim* sont pris indistinctement. Il faut en dire autant pour tous les autres livres de l'Ancien-Testament. Voy. v. 9, Jon., 4, 1, 4, 6, 7, 8, 9, 10, où l'on emploie tantôt le mot *Jéhovah* et tantôt celui *Elohim*, tantôt on les réunit.

(1) Voy. Lett. de quelques Juifs à M. de Voltaire, tom. I, Petit comm., etc., 4, extrait *d'Adam et de son histoire*.

(2) Voy, Banier, Mythologie et les fables expliquées par l'histoire, tom. III, liv. I, chap. 4; il y démontre longuement que c'est parce que les Grecs ne savaient pas leur origine à défaut d'historiens, qu'ils se prétendirent fils de la terre, de même que les Pelasges, les Celtes, les Hyberiens, les Scythes, etc. Quelques-uns de nos Italiens, guidés par la vanité, dont nous parlerons plus bas, n'ont pas eu honte d'admettre cette antiquité contre l'Ecriture sainte.

(3) Dans le Timé, édit. d'Etienne, Paris, 1588, tom. III, p. 41 et suiv., et dans le Symposius, divisé en deux parties, ibid., p. 189 et suiv.; il y développe longuement la hideuse fable de l'homme, de l'impur Aristophane, etc. Lucr., liv. cit., v. 837.

l'exclamation que proféra l'homme quand il fut éveillé, à la vue de la femme, qu'il voyait enfin un animal semblable à lui, il est évident que ce n'est là qu'un enjolivement de cette fable (1). 4. Les théologiens catholiques ne repoussent pas cette interprétation; il en est même quelques-uns d'entre eux qui expliquent allégoriquement les paroles de Moïse, tel que Cajetan (2); d'autres pensèrent que Dieu avait créé l'homme androgyne ou hermaphrodite (3). 5. La nature même de la chose semble demander quelqu'une de ces explications; à moins que nous ne prétendions que le premier homme était ou monstrueux avant la formation d'Eve de l'une de ses côtes, ou qu'il devint difforme par l'extraction de cette même côte, dès qu'il en fut privé. Donc :

Rép. 1. *D*. En admettant la vérité historique, *C*. si on exclut cette vérité, *N*. Les Pères de l'Eglise et les interprètes catholiques des Ecritures ont vu dans cette création de la femme, telle que Moïse nous la décrit, un sens moral de l'amour mutuel des époux (4); mais ce sens moral repose sur le sens littéral; si on le rejette, c'en est fait de l'histoire sacrée et de sa véracité. Les membres des sociétés bibliques protestantes seuls ont vu dans les paroles de Moïse un sens mythique, à l'encontre de la tradition tout entière, et même de tous les exégètes allemands.

Rép. 2. Je nie la supposition d'après ce qui a été dit; Platon ne fait en effet ici qu'orner au gré de son imagination ce qu'il avait appris chez les peuples de l'Orient qu'il avait visités (5).

(1) Tel Rosenmuller, v. 21, c. 2, Gen.

(2) Comment. sur ce passage.

(3) Il est incontestable que Michelem, diss., p. 72 et suiv., ait pu soutenir sérieusement, sur l'autorité de Platon et des rabbins, que Dieu avait réellement créé l'homme androgyne. Les inventions fabuleuses des rabbins sont rapportées par Heidegger, dans son Hist. des patriarches, exerc. 4, tom. I, p. 35, et Fabricius, texte pseud. de l'Anc.-Test., t. 1; Voltaire n'a pas craint, soit dans son ouvrage intitulé la Raison par alphabet, art. *Adam*, soit dans sa Bible enfin expliquée, d'attribuer à Moïse l'histoire de l'homme androgyne. Mais voy. Lett. de quelq. Juifs, 1 c., § 12.

(4) Voy. Corneille à Lapierre; voy. saint Thomas, liv. p. quest. 92, a. 2 et 3.

(5) Voy. Banier, ouv. cit., tom. I, l. 1, c. 1; il y démontre que dans les anciennes anthropogonies, sans même en excepter celle de Platon, on trouve des vestiges du récit mosaïque; aussi conclut-il justement : « L'esprit humain » fait en vain tous ses efforts pour corrompre la vérité; elle laisse toujours » quelque trace lumineuse qui la fait reconnaître (p. 78). » Quant à Platon, il dit qu'il a puisé sa fiction chez les peuples de l'Orient, dont il n'avait pas assez bien compris la tradition, comme le remarque Eusèbe, Prépar. év., liv. XII, c. 12, éd. cit.

Rép. 3. *N.* Une fois le fondement détruit, tout ce qu'on avait bâti dessus croule; cela est d'autant plus nécessaire que les autres passages des Ecritures, comme nous l'avons fait voir, renversent l'hypothèse arbitraire des membres des sociétés bibliques et des rationalistes.

Rép. 4. *D.* C'est-à-dire, quelques-uns contre le sentiment commun des Pères et des interprètes, *C.* autrement, *N.* Aussi, comme ces interprètes particuliers s'en sont plus rapportés à leur propre esprit, dans leurs interprétations des Ecritures, qu'à l'enseignement traditionnel de toute l'antiquité, se sont-ils attiré le blâme et la réprimande de tous les hommes les plus sages. Nous apprenons encore ici qu'il n'est pas sans péril de s'écarter de la voie frayée, du sentiment commun, dans l'explication des Ecritures. Ces interprètes se sont précipités sur les écueils où les protestants viennent eux-mêmes se briser en suivant leurs principes (1).

Rép. 5. *N.* Quant à la preuve, nous répondons que l'homme n'était pas monstrueux avant la formation de la première femme, et qu'il ne lui manqua rien après, Dieu pourvoyant par un acte de sa sagesse à ce que ni l'un ni l'autre ne lui fît défaut. C'est ce que nous insinue clairement le texte sacré (2). L'erreur de ceux qui se laissent prendre à ces futilités consiste en ce qu'ils veulent juger des choses qui se sont passées dans des temps fort éloignés d'eux, et dont ils ignorent tous les accessoires.

PROPOSITION II.

Le genre humain tout entier descend d'Adam, notre premier père.

Cette proposition appartient à la foi comme étant nécessairement liée au péché originel et à sa propagation, dont nous parlerons plus bas; elle atteint deux espèces d'adversaires, savoir, les préadamites et les fauteurs d'aborigénisme, c'est-à-

(1) Fr. Baader est tombé dernièrement dans la même erreur, quoique catholique (Annot. sur la Gen., c. 2, 1829).

(2) Menochius, Estius, Piscat. Catharinus, dans leurs comment. sur ce pass., pensent que Dieu mit une côte et de la chair à la place de la côte et de la chair qu'il avait prise, comme l'indiquent les paroles d'Adam : « C'est là l'os » de mes os, la *chair* de *ma chair.* » Il en est qui traduisent le mot hébreu par *côté;* le chaldéen rend quelquefois le même mot par *partie;* ainsi les Septante, parfois, traduisent le même mot dans le même sens, par le mot *méros.* Mais il est inutile de recourir à cela. Voy. Calmet sur ce pass.

dire des hommes que l'on tient pour nés dans les divers pays du monde, et d'où l'on tire les nombreuses espèces du genre humain (1), bien que Dieu les ait créées. Mais comme parmi les adversaires que nous nous proposons ici de combattre et de réfuter, les uns, tels que les préadamites, admettent l'autorité de l'Ecriture, que les autres la rejettent, nous serons forcé, pour les réfuter, d'ajouter aux preuves puisées dans l'Ecriture des arguments puisés à d'autres sources. Et d'abord voici comment nous réfutons les préadamites : L'Ecriture sainte exclut les préadamites, si elle nous présente continuellement Adam comme le seul et unique père de tous les hommes. Or, c'est ce que nous prouve clairement en premier lieu le livre de la Genèse; car on y lit, c. 1, 27, toutes les œuvres de l'univers étant achevées : « Dieu créa l'homme à son image (2); il les créa » mâle et femelle. » Mais il y est dit de ce même homme, avant qu'il y soit rendu un compte plus détaillé de sa création, c. 2, v. 5 : « Et l'homme ne trouva personne qui cultivât la terre; » et c. 2, v. 20 : « Adam ne trouvait personne de semblable à lui » pour lui aider; » et encore c. 3, 20 : « Adam donna à son » épouse le nom d'Eve, parce qu'elle était la mère de *tous* les » vivants. » Ceci trouve sa confirmation, soit dans le livre de Sagesse, X, 1 : « Celle-ci (la Sagesse) le garda, lui que Dieu » avait créé le premier père de l'univers, lorsqu'il était seul » créé; » soit dans les paroles de l'Apôtre, Act., XVII, 26 : « D'un seul il fit le genre humain qui devait peupler la terre. » Ces paroles sont si claires, si patentes, qu'elles n'admettent pas d'exception. Si on joint à cela la tradition des Juifs et des chrétiens, qui est constante et universelle, et le dogme de la propagation parmi tous les hommes de la faute originelle, qu'a toujours professée l'Eglise, comme nous le démontrerons, et qui s'appuie sur ce fait, il n'est pas de doute possible.

Quant aux autres adversaires, qui admettent des peuples aborigènes ou autochthones, ou ils admettent que Dieu a créé ces hommes, c'est-à-dire les premiers habitants de la terre, ou

(1) Nous ferons observer ici que tous ceux qui admettent les aborigènes ou autochthones ne soutiennent pas cette opinion dans un mauvais sens; la plupart d'entre eux entendent, par le nom d'aborigènes ou autochthones, les peuples dont on ne peut pas assigner historiquement l'origine.

(2) L'article préfix hébreu l'exprime plus clairement, de même que l'*uomo* italien; ensuite l'homme reçut son propre nom qualificatif ou son nom par excellence, et qui exprime proprement son origine première et sa nature humaine.

ils ne l'admettent pas : dans l'une et l'autre hypothèse, il est facile de les convaincre d'erreur.

I. Ils ont en effet, contre eux, toutes les anciennes anthropogonies que nous ont conservées soit les poètes, soit les historiens, et elles s'accordent presque toutes avec l'anthropogonie mosaïque; car Sanchoniaton, de l'histoire duquel Eusèbe nous a conservé un fragment (1), rapporte que de l'esprit ou de la voix Dieu créa æon et protogonon, c'est-à-dire Adam et Eve, d'où sont sortis les autres hommes. C'est aussi à cela que tend le Chaldéen Bérose, cité par Syncelle, qui nous a aussi conservé un fragment de sa théogonie, et qui donne à l'homme à peu près la même origine que Moïse (2); et l'anthropogonie de Diodore de Sicile, qui nous la rapporte dans les théogonies des Egyptiens et des Grecs, n'en diffère pas beaucoup (3). Orphée (4),

(1) Liv. I, Prép. évang., édit. Vigeri, c. 10, d'après la version de Philon de Biblos, qui le traduisit tout entier du phénicien en grec, et qui le divisa en neuf livres. Les jugements des critiques, sur ce livre de Sanchoniaton, n'ont pas été unanimes; mais nous n'avons que faire de les examiner ici. Il en est qui sont allés jusqu'à penser qu'il était apocryphe. Mais la partie la plus prudente des critiques a revendiqué cette histoire à son auteur. On a même annoncé que l'année dernière on avait découvert, en Espagne, la version grecque de Sanchoniaton tout entière, par Philon, et qu'on allait la publier à Berlin. Nous allons citer textuellement les paroles de Sanchoniaton : *Ex kolpia vento atque ejus uxore Baau, quam noctem (Græci) interpretantur, Æonum ac primogenitum, mortales ambos procreatos : Æonum cibi ex arboribus petendi auctorem fuisse.* Le savant Fourmont l'aîné, dans son ouvr. intit. Reflexions sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples, Paris, 1747, tom. I, liv. II, c. 5, prouve que les paroles originales de Sanchoniaton sont celles-ci : *Meruoch quol phi yah noladou hayon oubekor (de l'esprit de la bouche de Dieu sont créés Æon et Protogonos)*, et que Philon a bien traduit Sanchoniaton, pendant que les Grecs n'en ont pas saisi le sens, et l'ont interpolé et par *Æon*, ou plutôt par *Hajon*, il exprime le mot Eve, et par *Protogonon* il exprime Adam, créés par la parole de Dieu, ibid.; il montre justement que c'est ce que nous apprennent les choses que l'on dit de Æon, auteur de la nourriture que l'on doit cueillir sur les arbres. Mais on peut consulter l'auteur lui-même, l. c., car nous n'avons pas l'intention de nous arrêter plus longtemps sur ce point. Voy. Banier, ouv. cit., liv. I, c. 2, p. 84 et suiv.

(2) Banier, l. c., p. 75 et suiv.

(3) Bibl., liv. I; il y rapporte que de son temps il y avait deux sentiments sur l'origine de l'homme; les uns pensaient qu'il avait existé de toute éternité et qu'il n'avait aucun principe générateur; d'autres soutenaient que ce monde a été créé, et qu'il est sujet à la corruption, et que par conséquent les hommes, comme lui, avaient commencé d'exister à un moment donné. La théologie des Egyptiens et des Phéniciens nous apprend que tout cela était l'œuvre de l'Esprit ou de Dieu, comme on le voit par ce qu'en dit Diogène Laërce, Prélim. segm. 4, édit. Menage, Amsterdam, 1692; voy. aussi Cudworth, Syst. intell., p. 317; Banier, l. c., p. 96 et suiv.

(4) Orphée, Hymn. I et suiv., surtout V, du Premier-né *thus*, et 24, de Prothé*thus*, vers héroïques, vol. I, p. 502 et suiv.; Banier, l. c., c. 5, p. 103 et suiv.

Hésiode (1), Aristophane (2), Horace (3), Ovide (4), nous apprennent que l'homme a la même origine.

II. Ils ont encore contre eux non-seulement les traditions de tous les peuples anciens (5), mais encore celles des peuples modernes (6).

III. Toutes les histoires qui nous rapportent les transmigrations de l'Asie, surtout de la Chaldée, de la Phénicie, de l'Egypte, de la Grèce, etc., offrent assurément des témoignages très-précieux que tous les peuples, sortis d'un petit noyau, se sont développés peu à peu, et qu'ils ont une source unique, comme nous l'apprend Moïse; et l'on peut considérer, comme autant de commentaires et de preuves de cette même histoire de Moïse, toutes les histoires profanes qui ont été écrites dans les temps postérieurs, soit, selon le langage reçu, dans les temps héroïques, ou dans les temps policés (7). IV. La philologie, à

(1) Hésiode, liv. 1, Jours; Voy. Banier, liv. c.

(2) *Oiseaux,* v. 667; il y appelle les hommes *des ouvrages de boue,* et expose plus brièvement et plus clairement, dans cette comédie, la théogonie et cosmogonie des Grecs que cite Hésiode.

(3) Od., liv. I, od. 16, v. 13 et suiv.

(4) Métamorph., liv. I, v. 76 et suiv.

(5) Voy. Fourmont, ouv. cit., liv. I, sect. 2, c. 1 et suiv.

(6) Annales de philosophie chrétienne, loc. cit.; Vindischmann, loc. cit.; J. Klaproth, Tableaux historiques de l'Asie, Paris, 1824.

(7) Banier et Fourmont, ouv. cit. Mais, peut-être demandera-t-on, comment concilier ces traditions avec la persuasion où étaient les divers peuples qu'ils étaient issus de la terre ou avec le sol qu'ils habitaient, comme les Grecs, par exemple, que Pline appelle justement un peuple dont *la gloire est immense.* Voici, entre autres, ce que disent Aristophane, Vesp., v. 1071; « Nous » sommes, etc., » Euripide, Jon., v. 29 et suiv. : « Parti pour aller visiter » le peuple autochthone qui habite Athènes. » Tel Platon, Dialog. Menex., c. 7, Lucien Philopseud. : « Les Athéniens..... disent que les premiers hommes » sont nés du sol de l'Attique comme des légumes. » Ajoutez à ces noms-là Diogène, Prélim. segm. 3, et Cicéron pour Flaccus, c. 26 : « La ville d'Athènes » est si ancienne, que l'on dit que ses habitants sont nés d'elle. » Cette opinion est, de plus, commune à d'autres peuples, surtout aux Egyptiens, dont Diodore de Sicile dit, Biblioth., liv. I, p. 6, éd. cit. : « Dès l'origine des choses, au » rapport des Egyptiens, les premiers hommes naquirent en Egypte. » Voy. ibid., et p. 5; voici, entre autres, ce que Virgile dit des Italiens, liv. VIII, v. 315 : *Gensque virum truncis et duro robore nata.* Voici ce qu'en dit Caton, cité par Servius I : « L'Italie fut d'abord occupée par quelques aborigènes, » passant sous silence les autres. La réponse à tout cela est facile : ces peuples, guidés par le désir inné de la gloire, commencèrent à discuter entre eux de leur antiquité; ils n'en possédaient pas les documents, ils ignoraient quels avaient été les premiers habitants de chaque pays. Aussi commencèrent-ils à prendre le nom d'indigènes ou nés de ce pays, ou d'autochthones, etc., comme s'ils n'avaient eu d'autre origine. Vinrent ensuite les poètes, qui amplifièrent cela à l'aide de leurs mythes. Cette gloriole de nation ou de province

laquelle on s'est tant appliqué dans ces derniers temps, nous fournit, elle aussi, un argument à leur adresse. Car il a été démontré que toutes les langues remontent à deux langues principales ou langues mères, savoir, la langue sémitique et la langue japhétique (1); or, ces mêmes philologues ont observé que ces langues ou idiomes avaient beaucoup d'expressions ou de racines communes, si on en excepte quelques petites inflexions, et parfois même les formes et la méthode grammati-

n'empêcha pas néanmoins tous les peuples de conserver quelques traces de la tradition primitive sur l'origine première de l'homme, ainsi que le prouve ce que nous avons dit. Les Grecs et les Latins vantent à l'envi la race de Japet, duquel Japet ou Japhet descendent la plupart des peuples de l'Europe; à chaque instant les anciens en font mention. Voy. Guérin du Rocher, S. J., ouvr. intit. Histoire véritable des temps fabuleux, surtout tom. I.

(1) Leibnitz avait déjà développé cette preuve dans son ouvr. intit. Courts sujets de méditation sur l'origine des peuples, tirés surtout de leurs langues, édit. Dutens, Genève, 1768, tom. IV, pag. 186 et suiv. Il y ramène toutes les langues à une langue commune, qui dut exister la première, et qui ensuite se divisa en *japhétique* et *araméenne,* et les langues qui en découlèrent se répandirent dans le Nord, et celles qui découlèrent de la seconde se répandirent dans le Midi. Il rapporte à la langue *japhétique* celles dont se servirent les descendans de Japhet, et à la langue *araméenne* celle des descendants de *Sem et de Cham.* Il fait observer qu'il y a, dans toutes ces langues, des mots qui ont beaucoup de rapport; d'où il conclut que tous ces peuples ont une origine commune, qu'ils ne furent que des colonies, quoique bientôt se soient effacés les liens de parenté qui les unissaient.

Cette preuve a été plus longuement encore développée par Laurent Hervas, S. J., soit dans son liv. intit. *Origine et formation*, etc., des idiomes, Césène, 1785, et dans l'ouv. intit. *Sage pratique du langage*, Césène, 1785; soit dans son *Vocabulaire polyglotte,* Césène, même année. Plusieurs autres l'ont suivi dans cette voie dans ces derniers temps, tels que Vater, Adelung, Klaproth, Pictet, Schlégel, etc.; et ils en ont tiré, tant dans l'intérêt de l'histoire que dans celui de la religion, cet avantage, c'est qu'indépendamment de l'histoire, on est obligé d'admettre que les peuples descendent d'une seule souche, quoiqu'ils aient des caractères particuliers qui les distinguent. Les arguments physiologiques sont aussi confirmés par ces observations. L'illustre Klaproth, dans son Asie polyglotte, p. 35 et suiv., établit une distinction parfaite entre l'affinité *générale* et l'affinité *particulière* des langues. Or, il est connu que l'on trouve, entre des peuples fort éloignés les uns des autres, et que divisent des variétés constantes sous le rapport physiologique du caractère, une foule de racines anologues, soit quant à la forme, soit quant à la signification; l'affinité *particulière* des variétés constantes entre elles ne se fonde pas seulement sur l'analogie des racines de deux ou de plusieurs langues, mais elle repose encore sur une certaine unité de leur système grammatical. Des hommes doctes se livrent avec beaucoup d'ardeur à ce qu'on appelle la *linguistique*. Il n'y a pas à douter que, quand cette science se sera développée, elle ne fournisse à l'unité primitive du genre humain une preuve qui l'emporte, par son antériorité, sur tous les documents historiques; et ce sera là encore une preuve que toujours et toujours la religion trouve un nouvel appui dans le progrès des sciences. Voy., en attendant, Bibl. univ. de Genève, 1825, tom. XXIX, litterature, art. *Philologie,* p. 493 et suiv.

cale. De plus, ceux qui se sont appliqués à l'étude de la langue *sanscrite*, parlée aux Indes, y ont découvert qu'elle a beaucoup de rapport avec les langues grecque et latine, et une foule d'autres langues, soit anciennes, soit modernes (1), et que par conséquent tous les peuples n'eurent dans le principe qu'une seule et même langue. Ces mêmes philologues n'ignorent pas que parfois des peuples fort éloignés les uns des autres, et qui passaient pour être d'espèces différentes, parlent la même langue, pendant que les peuples les plus rapprochés diffèrent immensément de langage. Ceci nous démontre évidemment que tous les hommes n'avaient dans le principe qu'une seule et même langue, et que par conséquent il suit de la parenté, de l'affinité, de l'identité qu'ont parfois toutes ces langues entre elles, que tous les peuples n'ont pareillement qu'une seule et même origine.

Quant aux autres incrédules qui soutiennent que les peuples sont autochthones ou aborigènes, et qui nient que ce soit Dieu qui ait créé l'homme, voici comment nous procédons pour les réfuter : 1. en mathématiques, comme nous l'avons observé ailleurs, il n'est pas possible d'admettre deux séries successives et simultanées infinies; donc l'homme a eu une origine quelconque; 2. il est physiquement certain aussi, comme l'ont établi par leurs expériences réitérées, Vallisneri, Redi et Spalanzani, que tous les êtres vivants supposent des êtres vivants qui leur sont antérieurs, d'où ils descendent, et que les systèmes, soit des particules organisées, soit des œufs, soit des vers, soit de la décomposition, etc., sont absurdes. Donc il est nécessaire que les hommes descendent d'un premier homme créé de Dieu; je passerai sous silence les preuves que j'ai rapportées

(1) Voy. Recherches asiatiques, vol. VII, VIII, XIV, etc.; voy. aussi Monuments littéraires de l'Inde, ou Mélanges de littérature sanscrite, par A. Langlois, Paris, 1827.

Schlégel a soumis la langue sanscrite à un nouvel examen, dans le *Mémoire lu à la société royale de littérature de Londres,* le 20 novembre 1834; y établissant une comparaison entre la langue sanscrite et les langues persique, grecque, latine, allemande, celtique, slave, il en tire la conclusion suivante, c. 10 : « En admettant que la filiation des langues justifie la conclusion (et, » d'après ma conviction, elle la justifiera d'autant plus qu'elle sera examinée » plus à fond), que toutes ces familles de peuples sont issues de la même » souche; que leurs ancêtres, à une époque quelconque, ont appartenu à » une seule nation, qui est divisée et subdivisée dans sa propagation suc» cessive, la question se présente naturellement de savoir quel a été le siége » primordial de cette nation-mère. » Il la place à l'orient de la mer Caspienne, dans l'Asie, et surtout dans l'Assyrie, etc.; voy. Biblioth. univ. cit., mars 1835, art. *Antiquités orientales,* p. 225.

jusque-là, et qui établissent tout ce que ces inventions mensongères ont d'absurde, et les excluent complètement. Donc, puisque la sainte Ecriture déclare qu'Adam est le premier homme créé de Dieu, et a engendré tous les autres hommes; puisque les anthropogonies des plus anciens peuples confirment, pour le fond, l'anthropogonie mosaïque; puisque les traditions des peuples, toutes les histoires, la philologie elle-même établissent la même vérité; puisqu'enfin les sciences naturelles elles-mêmes battent en ruine l'hypothèse contraire, il s'ensuit que ce que nous avons entrepris d'établir, savoir, qu'Adam est le premier père de tout le genre humain, se trouve invinciblement démontré.

Objections des préadamites.

I. *Obj.* La sainte Ecriture nous insinue en maints endroits que Dieu avait créé d'autres hommes avant Adam; et, 1. ce qui se lit, Gen., I, 26, l'homme de la création, duquel il est parlé en ce lieu, diffère de celui de la création duquel il est parlé c. 2, 7, comme on le voit par tous les accessoires. 2. Ce qui est dit au chapitre 3 d'Abel et de Caïn : « Abel fut pasteur et Caïn cul» tivateur, » l'établit aussi. Pourquoi Abel gardait-il les troupeaux? C'était sans doute à cause des voleurs, qui ne pouvaient être ni son père, ni sa mère, ni son frère; donc il les gardait pour les soustraire à la rapacité des brigands qui existaient avant eux. 3. C'est encore à cela que se rapporte la menace que Dieu fait à Caïn, lorsqu'il lui dit, ibid., IV, 6, 7 : « Pourquoi » t'es-tu mis en colère, et pourquoi ta face a-t-elle changé? Si » ta conduite est bonne, n'en recevras-tu pas la récompense? » Mais dès que tu agiras mal, le péché sera aussitôt à ta porte. » Pourquoi ici ce mot *porte?* C'est sans doute parce que l'Ecriture fait en divers endroits mention des jugements qui, dans l'Orient, se rendaient à la porte. Dieu veut donc dire ici que si Caïn fait le mal, il sera traîné devant les juges, qui lui infligeront le châtiment qu'aura mérité son crime; et ce ne pouvait certes pas être Adam seul. 4. C'est aussi ce que confirment les paroles de Caïn à Dieu, ibid., IV, 14 : « Voici que vous me » chassez aujourd'hui de la face de la terre; j'errerai fugitif » sur la terre, et celui qui me rencontrera me donnera la » mort; » et pour que cela n'eût pas lieu, Dieu « imprima au » front de Caïn un signe particulier, afin que celui qui le trou» verait ne lui donnât point la mort. » Et Caïn, fuyant la

compagnie de ces hommes, « gagna les plaines orientales de » l'Eden. » Ceci est inadmissible, si on n'admet pas qu'il existât un grand nombre d'hommes. Quoi? on admet que Caïn était laboureur; or, l'agriculture et l'art aratoire exigent plusieurs autres arts. On dit encore que Caïn avait une épouse, et il ne put pas épouser une fille d'Adam, puisqu'il n'en avait pas encore eu; donc c'était une fille des Gentils. L'Ecriture nous apprend encore (ibid., IV, 17) de Caïn qu'il bâtit une ville et qu'il lui donna le nom de son fils (savoir, le premier-né) *Hénoch*. Il y avait donc des architectes, il y avait donc aussi des hommes pour l'habiter. Quels étaient donc ces hommes, puisqu'Abel étant tué, Adam restait seul avec sa femme? Donc :

Rép. 1. *N*. Mais d'après ce que nous avons dit, et il est inutile de le répéter ici, le ch. 2 n'est qu'une récapitulation de ce que Moïse avait écrit dans le ch. 1, et cette récapitulation est plus détaillée; il y développe et redit plus au long ce qu'il avait dit brièvement d'abord de la création de l'homme (1); car autrement il faudrait dire que Dieu a créé deux fois le ciel, la terre, les arbres qui couvrent la terre, de même que toutes les plantes, parce que Moïse en parle encore dans ce ch. 2, 4.

Quant aux autres objections, nous répondrons 1. qu'elles reposent sur deux fausses suppositions. Et d'abord la plupart de ces choses-là arrivèrent au moment où Adam fut chassé du paradis terrestre ou peu de temps après; cependant, comme il est certain que ce ne fut que vers l'an 129 qu'Abel fut tué, comme l'indique ce ch. 4, 25 de la Gen., savoir, l'an 130 d'Adam, Seth était certainement né quand Abel fut tué. La seconde, c'est que l'on suppose qu'il n'y eut pendant ce temps-là que peu d'hommes, parce que Moïse ne parle que d'un petit nombre, parce que le but qu'il se proposait n'exigeait pas qu'il parlât d'un plus grand nombre (2).

(1) Rosenmuller l'expose dans le même sens, lorsqu'il dit, en parlant du c. 2, 1 de la Gen. : « C'est l'épilogue de ce qui précède, avant de passer au » septième jour; comme s'il disait : Le ciel et la terre ont été si bien per» fectionnés pendant ces jours (par ces mots, il embrasse ici, comme plus » haut, c. 1, la création du monde tout entier), que le mot créé exprime » comme le complément des œuvres de Dieu. » Mais Théophile l'avait fait longtemps avant lui; liv. II à Autolycus, c. 19 et 20; Bibl. des Pères, édit. de Venise, tom. II.

(2) Il faut se rappeler ici ce que nous avons dit de la propagation des Israélites pendant les deux cent quinze ans qu'ils passèrent en Egypte. Voy. aussi Pétau, *Science des temps*, tom. II, liv. IX, c. 14, de la propagation du genre humain; il y calcule la propagation du genre humain après le déluge,

Rép. 2. Spécialement à la deuxième : *D.* L'art du berger consiste non-seulement à éloigner les voleurs, mais encore en une foule d'autres choses, *C.* Il n'embrasse que cette chose-là, *N.* Mais il est si connu que le métier de berger ne consiste pas seulement à préserver son troupeau de l'invasion des voleurs, qu'il est inutile d'entrer ici dans de plus amples détails.

Rép. 3. *D.* Cette phrase, le *péché sera à la porte,* Moïse l'emploie pour désigner l'imminence du châtiment, *C.* dans son sens propre, *N.* Cette manière de parler est usitée dans ce sens, non-seulement dans les Ecritures, tel *V. G.* que dans saint Marc, XIII, 29, où Jésus-Christ, parlant du jugement dernier, s'exprime ainsi : « Sachez qu'il est près de vos portes; » mais elle l'est même chez les auteurs païens. Plutarque emploie en effet cet adage : « La fièvre est à la porte ; » c'est aussi dans ce sens que Horace emploie les mots suivants : « Le châtiment » est le compagnon inséparable du crime. » D'autant mieux que Moïse, en écrivant cela, a pu se conformer aux mœurs de son temps, ce qui arrive souvent à l'écrivain sacré, et nous en trouvons aussi des exemples dans Josèphe, Tite-Live et les autres écrivains (1).

Rép. 4. *D.* La crainte de Caïn eût été nulle, s'il n'eût existé qu'Adam et Eve, *C.* les hommes s'étant déjà multipliés, ce que nous avons fait observer, *N.* J'ajouterai même que Caïn eût même pu craindre ceux qui viendraient après lui (2).

Quant à l'art aratoire, dont parle notre adversaire, il semble d'après lui que Caïn le pratiqua comme il se pratique de nos jours, ce qui n'est pourtant qu'une supposition purement gratuite.

Ce que dit Peyrère, de la femme de Caïn, ne prouve pas davantage; car, bien que Moïse ne dise pas formellement qu'Adam

et il trouve que, deux cent quatre-vingt-cinq ans après ce cataclysme, huit individus avaient produit le nombre immense de 1,247,224,717,456 individus.

(1) Voy. Gen., 8, 2. Quoiqu'on n'ait pas besoin de cela, il est évident, néanmoins, d'après le texte hébreu comme d'après le membre du verset suivant, qu'il ne s'agit point ici du châtiment du péché, mais bien du péché lui-même ou de la connaissance du péché ; voici le texte : « Mais, si vous agissez mal, » le péché est couché à votre porte, ou le péché se montrera ; ton péché ne » pourra pas plus se cacher que ce qui est à la porte. » Voici, d'après la Vulgate, le membre qui suit : « Mais sa convoitise sera sur toi (savoir, du » péché) et tu le domineras ; » c'est-à-dire, tu dois lui résister. Ceci posé, l'objection tombe d'elle-même. Voy. Ros., sur le 4 c., Gen., v. 7.

(2) Saint Ambroise remarque justement, en parlant de Caïn et d'Abel, c. 9, n. 33, « qu'il put (Caïn) craindre des parents parricides, lui qui avait appris » que l'on pouvait commettre le parricide ; et les pères purent apprendre de » leurs fils ce que les fils apprirent de leur père. »

avait alors des filles, peut-on en conclure qu'il n'en avait pas (1)?

Caïn aurait eu besoin d'architectes pour bâtir la ville d'Hénoch, si cette ville eût été comme sont nos villes d'Europe; mais il n'en avait pas besoin si elle ne se composait que de quelques chaumières, ce qu'il est bien permis de croire pour ces premiers temps du monde. Tout le monde sait aussi que dans des temps assez rapprochés de nous, on donnait le nom de villes à de simples bourgades. Comme, d'après les chronologistes les plus doctes, Caïn bâtit Hénochia à peu près vers l'an 400 ou l'an 500 du monde, il est évident qu'il lui fut facile d'y réunir des hommes pour l'habiter. Voy. Zach., Disc. cont. les préadamites.

II. *Obj*. L'Apôtre écrit, Rom., V : « Car le péché a toujours » été dans le monde jusqu'à la loi; mais la loi n'étant point » encore, le péché n'était pas imputé. Cependant la mort a » exercé ses ravages, depuis Adam jusqu'à Moïse, à l'égard » de ceux mêmes qui n'ont pas péché par une transgression de » la loi de Dieu, comme a fait Adam, qui est la figure du » second. » Mais par ce nom de *loi,* on doit entendre ici, dit Peyrère, la loi donnée à Adam, et dont la transgression fut le péché d'Adam, et que l'on doit, pour la même raison, considérer comme donnée à tous les hommes, puisqu'ils sont réputés l'avoir violée dans la personne d'Adam. Le péché était dans le monde jusqu'à la loi d'Adam. Donc il faut admettre des hommes qui péchèrent avant Adam, quoique leur péché ne leur ait point été imputé, parce que la loi n'existait pas encore.

Rép. Je nie l'interprétation de Peyrère, savoir, qu'ici, par le nom de loi, on désigne la loi d'Adam; nous disons au contraire qu'il s'agit ici de la mosaïque, comme le prouvent les paroles mêmes de saint Paul que l'on a citées : « Mais la mort a régné » depuis Adam jusqu'à Moïse. » Pour bien comprendre cela, il faut dire ce que se propose l'Apôtre dans le texte en question.

Or ici, le but de l'Apôtre, c'est de prouver efficacement la vérité de la proposition générale par laquelle il avait dit, v. 12 : « Car, comme le péché est entré dans le monde par un seul » homme, et la mort par le péché, ainsi la mort est passée

(1) Saint Augustin avait déjà prévenu cette objection, liv. XV, Cité de Dieu, lui qui enseigne qu'en ces temps-là il fut permis à Caïn d'épouser sa sœur pour propager l'espèce humaine. Le sentiment de saint Augustin est partagé par saint Epiphane, hérés. 39, n. 6; Seth., saint Jean Chrysostôme, hom. XX sur la Genèse; Théodoret, quest. 43 sur la Genèse. C'est d'ailleurs ce que dit expressément Moïse, en parlant d'Adam, disant : « Il engendra des fils et des » filles, » dans les c. 5, 4, par inversion.

» dans tous les hommes par ce seul homme, en qui tous avaient » péché; » où il veut dire que la mort est le châtiment du péché originel, que contractent en Adam tous ses descendants; et pour le prouver, il raisonne ainsi dans le verset suivant : Jusqu'à la loi, savoir, la loi mosaïque, le péché était dans le monde; cependant il n'était pas soumis au châtiment temporel positif, parce que la loi positive était défectueuse, et qu'elle manquait d'une sanction quelconque, puisque les hommes n'avaient point encore été dotés d'une loi qui infligeât un tel châtiment; pourtant la mort, qui est le châtiment du péché, régna depuis Adam jusqu'à Moïse sur les enfants eux- mêmes, qui ne se rendirent coupables d'aucun péché actuel, comme le fit Adam en prévariquant; donc la mort, qui a dominé sur tous les hommes pendant ce temps-là, n'a pour principe que le péché originel que contractent tous les descendants d'Adam. Voy. card. Tolet, S. J., Comment. et notes sur l'ép. de saint Paul aux Rom.; sur ce passage, c'est lui qui de tous a le mieux et le plus clairement expliqué ce texte assez obscur de l'Apôtre.

Cela n'empêche pas que Dieu ait tiré vengeance, soit par le déluge, soit par le feu du ciel, soit par d'autres graves fléaux, des péchés des hommes avant la loi mosaïque; soit parce que, comme le fait observer le card. Tolet, ces châtiments par lesquels Dieu sévit contre quelques transgresseurs de la loi naturelle, furent plutôt le châtiment de la mort dû au péché originel avant le temps, que la mort elle-même; soit parce que ces châtiments ne furent ni universels ni constants, comme l'est la mort, qui, par conséquent, ne vient pas des péchés actuels, mais bien du péché contracté originairement.

Ceci posé, tout l'échafaudage que Peyrère avait bâti sur ces suppositions croule de lui-même. Voy. la remarquable dissertation où Zacharie réfute le système des préadamites, et qu'il a mise en tête du premier liv. de l'*Ouv. des six jours,* de Pétau, édit. de Venise, 1757.

Objections des coadamites.

I. *Obj.* L'étude approfondie de l'histoire naturelle nous contraint nécessairement d'admettre plusieurs espèces d'hommes. 1. C'est ce que demandent en premier lieu les caractères spécifiques qui distinguent les diverses espèces d'hommes. 2. En commençant en effet par l'homme, *bimane*, et le singe-satyre (*orang-outang*), et en descendant graduellement, on peut

trouver une espèce de consanguinité entre l'homme et la chauve-souris. Tel est le sentiment de Bory de Saint-Vincent, Revue encyclopédique, t. XXIX, mars 1826, Paris, art. Sciences physiques; Homme, article extrait du t. VIII du Dictionnaire classique d'histoire naturelle, p. 319. 3. L'homme intellectuel n'est que la conséquence nécessaire de l'*homme mammifère*, ibid., p. 76. 4. Aussi les plus célèbres zoologues ont-ils établi un plus ou moins grand nombre d'espèces d'hommes; ainsi Linnée en admet deux espèces : *l'homme sage* et *l'homme troglodyte* (Système de la nature de Linnée, t. I, Regn. nat., classe 1. *Mammifères*, art. Principaux, n. 1 et 2). Virey en admet aussi deux espèces, qu'il détermine par la mesure de l'angle *facial*, Dict. d'hist. ant. Demoulins en énumère onze espèces, art. cit. Revue, etc. Quant à Bory de Saint-Vincent, il en compte quinze, ibid. C'est donc en vain que les théologiens prétendent que tous les hommes viennent de la même souche, et que le genre humain ne renferme qu'une espèce unique.

Rép. N. A. Car une étude approfondie de l'histoire naturelle, ou plutôt de la zoologie, conduit nécessairement à n'admettre qu'une seule espèce dans le genre humain. Comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, la science produit, quand elle est dans l'enfance, des objections qu'elle renverse plus tard quand elle s'est développée.

Rép. 1. Je nie qu'il y ait des caractères spécifiques desquels on puisse déduire diverses espèces d'hommes; car, comme l'observe Blumenbach, le genre humain n'a qu'une espèce unique, et tous les peuples, de tous les âges et de tous les pays que nous connaissons, peuvent provenir d'une souche unique. Toutes les variations locales, qui consistent dans la conformation et la couleur du corps humain, ne sont pas plus incompréhensibles que celles qui distinguent sous nos yeux tant d'autres espèces de *corps organisés*, surtout qui différencient entre eux les animaux domestiques; mais ces différences suivent entre elles une marche telle, qu'il est impossible d'asseoir de telles futilités, non plus que de baser ces divisions que nos sophistes tentent d'établir (1).

(1) Manuel d'hist. naturelle, trad. de l'allem., Metz, 1803, tom. I. Mais il vaut mieux citer les propres paroles de l'auteur : « Le genre humain, dit-il, » n'a qu'une espèce, et tous les peuples, de tous les temps et de tous les » pays (qui nous sont connus), peuvent provenir d'une source commune. » Toutes les différences nationales dans la conformation et la couleur du » corps humain ne sont pas plus frappantes et plus inconcevables que celles

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire, on peut trouver dans les organes des corps et leur conformation une convenance, une ressemblance plus ou moins parfaite entre l'homme et la brute, *C.* une espèce de consanguinité proprement dite, *N.* Nous savons, par l'anatomie comparée, qu'il y a quelque similitude organique dans les brutes, en prenant pour type primitif l'orang-outang, ou plutôt l'homme, et en descendant jusqu'à la chauve-souris, et en passant de la chauve-souris aux oiseaux, et par conséquent aussi, *vice versa*, en montant des animaux les plus imparfaits jusqu'à la perfection du corps humain (1).

Nous nions néanmoins qu'il y ait des types ou caractères

» qui défigurent, presque sous nos yeux, tant d'autres espèces de corps organisés, et principalement nos animaux domestiques; mais toutes ces différences se perdent, pour ainsi dire, les unes dans les autres par tant de nuances, par tant de transitions insensibles, *qu'elles ne peuvent donner lieu* » *qu'à des divisions arbitraires* et point du tout tranchantes. » Sect 4, des Mammifères, ord. 1, bimane.

(1) Voy. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* Paris, 1805, tom. I, première leçon; *Considérations sur l'économie animale,* surtout art. 4, p. 58, 59; il fait observer, sur la question que nous traitons : « Dans toutes ces combinaisons, » il s'en trouve nécessairement beaucoup qui ont des parties communes, et » il y en a toujours un certain nombre *qui ne diffèrent que très-peu*; en sorte » qu'en plaçant les unes auprès des autres celles qui se ressemblent le plus, » on peut en établir une espèce de suite qui paraîtra s'éloigner comme par » degrés d'un type primitif. C'est sur ces considérations que reposent les » idées que certains naturalistes se sont formées d'une échelle des êtres qui » les rassemblerait tous en une série unique, commençant au plus parfait et » finissant au plus simple,... et telle que l'esprit passerait de l'une à l'autre » sans presque apercevoir d'intervalle, et comme par nuances insensibles. » Et cet illustre auteur décrit cette gradation, et il compare, par la même méthode, les organes de chacun, dans cinq volumes : 1° dans l'homme, 2° dans les mammifères, 3° dans les oiseaux, 4° dans les reptiles, 5° dans les poissons; et il établit en même temps les signes ou caractères spécifiques qui les distinguent mutuellement, comme on le voit par les tables comparatives qu'il y a jointes, au point qu'il faut être aveugle pour ne pas les voir. Nous ne parlerons ici que de l'*organe de la voix*, ainsi qu'on l'appelle, et dont l'homme seul jouit pour articuler des paroles, puisque Camper démontre, dans une dissection de l'orang-outang, qu'il n'est pas susceptible de parler comme l'homme, non plus que de marcher naturellement sur ses pieds de derrière; c'est cependant le seul animal que, comme *Gibbon*, il compare à l'homme. Richerand lui-même, *dans ses Nouveaux éléments de physiologie,* traduits du franç. en ital., Firenze, 1815, tom. II, § 196, affirme positivement « que l'homme seul peut articuler des sons et prononcer des paroles. » C'est ce qu'il démontre par l'anatomie; de même Magendie, *Compend. élém. de physiologie,* trad. du franç., Pise, 1818, tom. I, p. 195. C'est donc avec justesse que Homère applique aux hommes l'épithète de *articulant la voix*, ou *de voix articulée,* comme signe distinctif de l'homme, pour ne pas citer les autres caractères, tels que le menton saillant et le système ostéologique tout entier, et une foule d'autres caractères. Voy. à ce sujet Ranzani, Ouv. élém. de zoologie, tom. II, ordre premier, p. 69 et suiv., il y expose ces caractères avec beaucoup de soins.

particuliers qui distinguent ces diverses classes ou espèces entre elles; ce que ne nie aucun zoologue sage, ou qui accuse une origine commune d'où découle cette espèce de consanguinité que rêve l'adversaire que nous combattons.

Rép. 3. *N.* Car la raison ou l'intelligence est la propriété de l'homme seul. On ne trouve dans les brutes que *l'instinct,* qui consiste dans cette force qu'elles ont de se soumettre elles-mêmes par un mouvement intérieur, nécessaire et inné, sans qu'elles y aient été formées, ou d'elles-mêmes, par certaines actions uniformes tendant au même but, qui est leur propre conservation et la conservation de leur espèce (1). Et si nous remarquons dans certains animaux, surtout certains animaux domestiques, quelques signes de sagacité et d'habileté, etc., il y a entre ces choses-là et la faculté de juger, de comprendre, de comparer et d'abstraire, etc., toute la distance du ciel à la terre; et pourtant l'homme, comme le démontrent les psychologistes, est doué de ces facultés-là. Si l'intelligence, en effet, n'est que la conséquence de l'état *mammifère de l'homme,* comme le prétend notre adversaire, pourquoi n'existe-t-elle pas chez les autres mammifères?

Rép. 4. *N.* Un petit nombre de zoologues, et qui certes ne sont pas les plus célèbres, comme le disent nos adversaires, distinguent, et encore est-ce vainement, plusieurs espèces d'hommes, comme on le voit par notre réponse à la première objection, puisque ces distinctions n'ont presque aucun fondement, qu'elles sont par conséquent toutes arbitraires, et qu'elles répugnent même à l'expérience. Car il est constant que les animaux issus de l'union de deux espèces différentes sont complètement inféconds; et pourtant, comme l'observe Cuvier, on ne voit rien de semblable dans les individus produits par quelque homme que ce soit (2). Aussi n'est-il pas un seul zoologue de quelque valeur qui admette plusieurs espèces d'hommes (3).

Et si Linnée en a admis deux espèces, ce n'est que par faiblesse humaine; aussi Blumenbach le réfute-t-il (4). Linnée a même

(1) Voy. Blumenbach, ouv. cit., sect. 3, § 35; voy. aussi Cuvier, *le Règne animal,* Paris, 1817, tom. I, introd., p. 51 et suiv.

(2) *Règne anim., Mammifères,* § *Variétés de l'espèce humaine,* p. 94.

(3) C'est ce qu'on voit par les modernes, si on en excepte les incrédules en question, qui sont la risée de tout le monde.

(4) Ouv. cit., sect. 4, p. 80; voici ses paroles : « La description de l'*homme* » *troglodyte* de Linnée est un mélange inconcevable de l'histoire d'un de » ces nègres blancs maladifs et souffrants, et de celle de l'orang-outang. Son

rétracté cette opinion (1). Virey entend par *espèce* la division première du genre humain, mais non pas une souche primitive originaire, comme s'il y en avait eu plusieurs. Ainsi, d'après l'Ecriture sainte, il fait descendre des enfants de Noé les premières variétés constantes : la variété *blanche* de Japhet ; la variété *blonde* et *brune* de Sem ; et la variété *nègre* ou *hottentote* de Cham ; quant aux autres variétés, elles ne sont, d'après lui, qu'un mélange de celles-ci, et il les distingue par les divers degrés que mesure l'angle facial (2). Quoi qu'il en soit de son opinion, il est évident qu'il s'accorde avec les autres. Quant aux autres, qui ne savent où s'arrêter au milieu de toutes ces opinions, comme tout le monde les abandonne, nous n'avons que faire ici de les réfuter. Nous constaterons seulement que, d'après quelques-uns d'entre eux, rien ne distingue d'une manière positive l'homme sage ou intelligent de l'homme troglodyte ou de l'orang-outang ; cependant ils admettent presque immédiatement tant de caractères distinctifs parmi les hommes eux-mêmes, qu'ils en énumèrent douze ou quinze espèces. O accord merveilleux !

II. *Obj.* 1. Mais que dire des hommes à queue, des peuples imberbes de l'Amérique, des géants ou des Patagons, et des pygmées, surtout des nègres, des cuivrés, des anacrocéphales, etc.? 2. Ne sont-ce pas là autant de caractères qui établissent la diversité des espèces?

Rép. 1. Ce que répondent à cette objection les physiologues et les zoologues prudents, c'est que les hommes à queue, à écharpe, comme les centaures et les sirènes, sont autant de fables qui ne valent pas la peine qu'on les réfute (3), et que repousse aujourd'hui la science sérieuse. Quant aux Améri-

» *homo-lar* est un véritable singe. » Aussi Fréd. Gmelin, qui a illustré la treizième édit. du Système de la nature, de Linnée, 1789, a-t-il non-seulement placé le troglodyte parmi les singes, mais il ajoute même en note, l. c. : « Ce » que cet immortel auteur rapporte de l'homme troglodyte est en partie » fabuleux, et appartient en partie à une espèce maladive et monstrueuse » d'hommes, et en partie aux singes..... J'attribue aussi à la fiction Lucifer ou » l'homme à queue. »

(1) Voy. Revue encyclop., 1 c.

(2) Sur cet angle facial, cons. Ranzani, ouv. cité, tom. II, part. I, p. 37 et suiv.

(3) Tel Blumenbach, ouv. cit., sect. 4, p. 80 : « Il n'y a point de peuples, » dit-il, qui aient une *queue* ; les Hottentotes n'ont point de *tablier*, les Amé» ricains ont de la barbe, comme les autres peuples, quand ils veulent la » laisser croître. Il n'y a ni centaures ni sirènes ; toutes ces fables ont pu ne » pas effrayer la crédulité de nos ancêtres, mais elles ne méritent plus d'être » réfutées. »

cains, bien qu'ils aient moins de barbe que les autres hommes, ils en ont pourtant, pourvu qu'ils la cultivent.

Ce qui se remarque dans les géants et les pygmées, c'est un excès ou un défaut de taille, sans sortir de la même espèce (1).

Quant aux nègres et aux hommes cuivrés, etc., cette difficulté ne vaut pas la peine que nous nous y arrêtions, puisque plusieurs causes naturelles ayant pour principes la chaleur, le climat, l'air, les aliments, la manière de vivre, etc., peuvent produire ces variétés accidentelles. Hippocrate avait déjà longuement traité cette question dans son livre *de l'Air, des climats et des eaux* (2). Les physiologues admettent généralement aujourd'hui que la variation de couleur, dans l'homme, réside dans la *réticule,* qu'ils appellent *tissu supérieur;* car, chez les Ethiopiens, l'épiderme, non plus que la peau, ne sont pas noirs, et leurs blessures sont blanches (3); nous observerons enfin que la variété des couleurs s'accroît ou diminue petit à petit et insensiblement à partir de l'équateur, au point qu'il n'est pas possible de dire où une espèce finit et où l'autre commence.

(1) Voy. Gauchat, lett. CLV; Buffon, Hist. nat. de l'homme; Hist. des voyages, par l'abbé Prévot, tom. XVII, Diss. sur les géants, tom. I de la Bible de Vence, édit. 5, Paris, 1827; Lettres de quelques Juifs portugais, par l'abbé Guénée, tom. III, lett. II, §§ 3, 4. Voici, entre autres, ce que Blumenbach dit des géants et des pygmées, l. c. : « Les prétendus géants des Patagons, » par exemple, depuis les temps de Magellan jusqu'aux nôtres, ont diminué » peu à peu, dans les relations des voyageurs, de douze pieds jusqu'à sept » pieds; ainsi ils sont à présent un peu plus grands que tout autre homme » d'une bonne taille. Il est aussi plus vraisemblable que les *quimos* de Mada» gascar, que Commerson a pris nouvellement pour un peuple de nains, ne » sont rien autres qu'une espèce de crétins, c'est-à-dire de malheureux imbé» cilles, avec de grosses têtes et de grands bras, comme on en trouve dans » le pays de Salzbourg, etc. » L'abbé Guénée est du même avis, l. c.; voici ce qu'il dit des géants : « Race d'hommes d'une taille au-dessus de l'ordi» naire; » et, des pygmées : « Peuple au-dessous de la taille ordinaire. » Quant aux *albinos* et aux *crétins,* Laur. Martini, *Eléments de physiologie,* Turin, 1836, § 305, liv. VI, p. 137 et suiv., prouve qu'ils ne sont que le résultat d'une dégénération de l'espèce humaine, que l'on peut ramener, par divers moyens, à son état normal, et il dit l'avoir vu lui-même.

(2) Dans les œuv. d'Hippocrate, édit. lat., van der Linden, Lugd., Batav., 1665, tom. I, p. 327, à partir du c. 35 jusqu'à la fin. Ceux qui, dans ces derniers temps, ont traité cette question, ont beaucoup puisé dans ce livre.

(3) A. Martini, ouv. et l. c. Il traite plus longuement encore la question dans un autre ouv. int. *Leçons de physiologie,* Turin, 1830, tom. XI, leç. 89, § 3, p. 311; il y démontre en outre que ce n'est pas seulement à la lumière, mais surtout au climat qu'il faut attribuer cette couleur. Tel est aussi le sentiment de Richerand, ouv. cit., § 228; il dit en note : « La couleur noire de » la peau est aussi due à cette espèce de gélatine qui fait la base du corps » visqueux du tissu supérieur. »

Rép. 2. *D.* Ce sont là des marques qui constituent des variétés constantes et héréditaires, vulgairement appelées *razze*, ou de simples variétés, *Tr.* ou *C.* des espèces, *N.* On appelle variétés simples ou constantes ces aberrations qui découlent d'une dégénération insensible, dans la conformation spécifique originaire des espèces particulières des corps *organisés*. Or, la différence qui existe entre la variété constante et la variété simple, c'est que la première est héréditaire, et qu'elle suit nécessairement et invariablement la génération, pendant qu'il n'en est pas de même de l'autre (1). De là la distinction admise des physiologistes, que le genre humain se divise en un plus ou moins grand nombre de variétés constantes de ce genre, bien qu'accidentelles (2), qui constitueraient d'après nos adversaires, contrairement à tous les principes de la science, ainsi que nous l'avons dit, autant d'espèces dans le genre humain, bien qu'il ne faille pour cela qu'un principe ou qu'une source unique.

III. *Obj.* En n'admettant qu'un principe, une souche unique et commune du genre humain, 1. il est impossible d'expliquer l'origine des insulaires qui habitent des pays lointains, 2. surtout celle des habitants des deux Amériques, puisqu'ils n'avaient aucun moyen d'y aborder. Comme Dieu a créé dans les

(1) Tel Blumenbach, ouv. cit., sect. 2, § 14, et Cuvier, le Règne animal, § Variétés de l'espèce humaine, p. 94.

(2) Cuvier, l. cit., admet trois variétés constantes : la *blanche* ou *caucasique*, la *noire* ou *éthiopienne*, la *cuivrée* ou *mongolique*; Lacépède y en ajoute deux autres : la *cuivrée* ou *américaine*, et l'*hyperboréenne*. Blumenbach en admet aussi cinq; Duméril, dans sa Zoologie analytique, prétend qu'il y en a six; Virey en admet aussi six, et même, après avoir divisé le genre humain en deux espèces, il admit quatre variétés constantes dans la première et deux dans la seconde. La première, d'après lui, est constituée par un angle facial de quatre-vingt-cinq degrés; l'autre comprend ceux dont l'angle facial est de quatre-vingts à quatre-vingt-cinq; mais l'espèce, dans son sens, ne désigne que la division première, comme nous l'avons dit, et la variété constante, la division secondaire. L'ill. Martini, l. c., p. 300, après avoir établi une différence entre la variété constante, la modification, la dégénération et la maladie, établit qu'il n'y a qu'une génération primitive, et qu'ensuite il n'y a que des modifications secondaires; qu'il y a deux variétés distinctes d'albinos, dont l'une peut être considérée comme affectée de maladie, et que le *crétinisme* ne constitue ni une espèce ni une dégénération générale, mais bien une affection morbide particulière qui atteint çà et là un petit nombre d'individus. Il nie que la variété constante (razza) puisse être considérée comme une dégénération héréditaire, puisqu'il est constant que, si les nègres sont cultivés, ils jouissent des mêmes facultés physiques et morales que les autres. Il établit ensuite, par des raisons intrinsèques, que les prétendues variétés constantes ne sont que des variétés secondaires, et il développe longuement cette thèse.

divers pays divers animaux pour les usages de l'homme, et selon leur nature, ne pouvons-nous pas dire aussi que Dieu a créé diverses variétés d'hommes, suivant les divers pays. Ceci une fois admis, il est facile d'expliquer ce que les anciens dirent des autochthones (1), de même que l'origine des antipodes, que nous connaissons aujourd'hui. On sait que saint Augustin niait l'existence des antipodes; il lui paraissait absurde « que quel- » ques hommes eussent pu, de cette partie du monde, aller » dans l'autre en traversant les mers, pour y transporter les » descendants du premier homme (2). » Cette opinion fut tellement en faveur jusqu'au huitième siècle, que le pape Zacharie fit condamner *comme perverse et inique la doctrine* d'un certain Virgile, qui soutenait l'existence des antipodes (3). Comme il est constant aujourd'hui que les antipodes existent, il a donc fallu qu'ils descendissent d'un autre homme que d'Adam (4). Donc :

Rép. 1. *N*. Car, bien qu'il ne nous soit pas possible de déterminer par quels moyens les hommes ont pénétré dans ces pays lointains ou dans ces îles, comme ils ont pu en avoir plusieurs, il est certain que c'est de notre continent qu'ils y sont allés. Les géographes sont parvenus à découvrir que les deux hémisphères se touchent presque; un bras de mer fort étroit seulement sépare le Groënland et l'Asie de l'Amérique; les deux continents sont même presque unis par le Kamtschatka (5). Les Européens et les habitants de la haute Asie purent donc passer facilement en Amérique. Et ce qui prouve qu'il en a été ainsi, c'est que l'Amérique était d'autant moins peuplée qu'on s'approchait davantage des points opposés; ce qui le prouve encore, c'est que les mœurs de ces peuples ont encore beaucoup de rapports avec les mœurs des peuples correspondants

(1) Tel J. Fabroni, ann. 1803, cit. par L. Bossi, Hist. de l'Italie, Milan, 1819, tom. I, c. 3, p. 97.

(2) Liv. XVI, Cité de Dieu, c. 9.

(3) Lett. de Zacharie à Bonif., cit. par Hartzeim, S. J., concile germ., tom. I, p. 83.

(4) Tel La Peyrère, ouv. cit.

(5) Malte-Brun, Géog. univ., traduite du franç., Milan, 1815, tom. III, liv. LIX, et plusieurs articles de *Voyages*, Biblioth. univ. de Genève; il serait trop long de les énumérer ici; voy. Krachéninnikow, Hist. du Kamtschatka, II part., c. 10, trad. Saint-Pré, 1768. Mais il serait bon de lire l'ouvrage qui a pour titre Preuves que les indigènes de l'Amérique sont de la même race et de la même famille que ceux de l'Asie, par M. Samuel L. Mitchell, profess. d'hist. nat. à New-Yorck (traduit de l'anglais).

de l'Europe et de l'Asie, soit païens, soit juifs, soit chrétiens (1); ce qui le démontre encore enfin, ce sont plusieurs traditions et plusieurs rites qui étaient en usage chez les Américains quand les premiers Européens les visitèrent; tels *V. G.* que le souvenir du déluge et d'une seule famille qui y échappa, la circoncision que pratiquaient les Mexicains, le septième jour consacré au repos, la célébration du jubilé tous les cinquante ans, et une foule d'autres choses de ce genre, qui établissent invinciblement que les hommes qui habitent ces régions ont une origine commune avec les autres hommes.

Rép. 2. *D.* S'il y avait pour les hommes les mêmes raisons que pour les brutes, *C.* mais si elles ne sont pas les mêmes, *N.* Quant aux brutes, la seule chose que nous en apprenne la révélation, c'est qu'elles ont été créées; elle nous apprend au

(1) Ils retenaient, avec les païens, le culte du feu, des idoles, les vestales, le feu nouveau, etc.; avec les Juifs, la circoncision et une foule d'autres choses; avec les chrétiens, le baptême, la confession et une certaine présence réelle dans l'Eucharistie sous les espèces du pain et du vin; c'est-à-dire une ombre, un simulacre de ces rites, comme on le suppose. Voy. Lett. améric., Ch. Rubi, 1, lett. 4, 5, 6, 9; voy. de Maistre, Soirées, tom. II, édit. Paris, 1831, 7 entret., p. 85 et p. 97, n. 13. Mais voy. ouv. c., Mitchell; il s'efforce de démontrer, § 4, que les anciens habitants de l'Amérique septentrionale descendent évidemment des Tartares; il établit cette vérité sur quatre *faits :* 1° c'est, comme il le dit, « la ressemblance de traits et de physionomie, » 2° l'affinité des idiomes, 3° l'existence de coutumes semblables, 4° l'identité du chien de Sibérie en Asie et du chien d'Amérique; » il développe chacun de ces points, § 2. Il dit que la race malaise a été détruite dans l'Amérique septentrionale depuis peu. Il développe longuement cette question au moyen des arts, des mœurs, des habitudes, des vêtements, etc.; ensuite il conclut : « Je rejette donc la doctrine professée par plusieurs naturalistes » de l'Europe, que l'homme de l'Amérique occidentale diffère, sur plu- » sieurs points importants, de l'homme de l'Asie orientale. Si les Buffon, les » Robertson, les Raynal, les de Pauw, si tant d'autres, qui ont raisonné » spéculativement sur le caractère américain et ont cherché à l'avilir, eussent » acquis sur l'hémisphère situé à l'ouest de notre continent une instruction » qui leur était indispensable, ils auraient découvert que les habitants d'une » partie considérable de l'Asie, et en nombre de bien des millions, sont du » même sang et de la même famille que cette population américaine qu'ils » méprisent et déprécient. » Le savant docteur Villiamson a discuté ce point avec un talent véritable.

Fréd. Schlegel, de la Langue et de la philosophie des Indiens, liv. I, c. 4; il a trouvé, dans la langue péruvienne, des mots dérivés de la langue sanscrite. De Humboldt a établi, par de savantes recherches, que les Mexicains indigènes tirent leur origine de l'Asie.

Voy. Biblioth. univers. de Genève, tom. V, littérature, 1817, art. Histoire, p. 340; voici ce qu'on y lit : « Qu'il y ait eu, et très-anciennement, entre » l'Asie et l'Amérique, une communication qui ait porté les peuples d'un » continent à l'autre, c'est ce qu'il n'est plus permis de révoquer en doute. » Dès le milieu du siècle dernier, Steller et Krachéninnikow avaient reconnu » la réalité de cette communication, etc. »

contraire, de l'homme, qu'il n'a qu'un seul père. Quand elle nous dit que c'est pour l'usage de l'homme qu'ont été créés les animaux, elle ne nous dit pas pour cela que les hommes occupèrent dès le principe toutes les parties de la terre; ce qu'elle nous apprend seulement ici, c'est que les hommes pourraient en user suivant leurs besoins et les circonstances; autrement, comme il en est qui vivent et qui habitent dans des lieux abruptes et inaccessibles, on pourrait croire qu'ils ont été inutilement créés ou que les hommes doivent habiter ces lieux-là, et tout le monde voit que cela est absurde.

Rép. 3. *N*. Nous avons dit plus haut dans quel sens il faut prendre ce qu'ils disent des indigènes et des autochthones.

Rép. 4. *D*. Hypothétiquement, *C*. absolument, *N*. Comme les incrédules et les protestants ont extraordinairement abusé de ce fait pour se moquer des Pères et surtout des pontifes de Rome, à l'occasion de la lettre de Zacharie, il est important de clairement exposer le fait, afin de dévoiler une bonne fois l'insigne mauvaise foi et la perversité de nos adversaires. L'Eglise catholique ne définit rien sur les questions physiques en elles-mêmes et prises en particulier; mais s'il arrive qu'il en soit fait mention dans les décrets ecclésiastiques, à cause des rapports qu'elles ont avec la matière de ces décrets, elle embrasse donc par là l'opinion qui est communément admise à l'époque où est porté le décret. Et si par hasard cette opinion est fausse, ce n'est pas une raison pour qu'en ce point on l'accuse d'ignorance, car son ignorance alors est partagée par tout le monde (1).

Or, bien que l'Eglise soit indifférente sur les questions physiques prises en elles-mêmes, il n'en est pas ainsi quand elles sont liées aux questions dogmatiques, ou qu'elles touchent à la substance de la religion d'une manière *absolue* ou hypothétique.

Mais, soit au temps de saint Augustin, soit au temps de

(1) Les incrédules ne sont-ils pas ridicules, lorsqu'ils reprochent aux Pères des erreurs en astronomie, en physique et en géographie, comme si les anciens philosophes n'en avaient pas commis, eux aussi; il suffit cependant de parcourir les livres des anciens philosophes pour voir qu'ils étaient moins habiles que les Pères eux-mêmes. Cicéron dit, dans son livre de la Nature des dieux, en parlant des académiciens, des choses qui, de nos jours, provoqueraient un rire général; cependant, personne ne leur en fait de reproches: les Pères seuls sont dignes de blâme! Il leur suffisait de connaître ce que l'on savait de leur temps. Les incrédules n'auraient su que cela s'ils eussent vécu en ce temps-là. Au reste, si l'on veut avoir une idée de l'ignorance d'un historien profane en géographie, on n'a qu'à prendre Quinte-Curce, liv. III, des Actions d'Alexandre-le-Grand, c. 1, § 13.

Zacharie, tout le monde croyait qu'il n'était pas possible de traverser l'Océan, ce qui faisait que ceux qui admettaient les antipodes enseignaient, par le fait même, qu'il y avait des hommes *sur la terre* (1) qui n'avaient pas Adam pour père; et c'est cette opinion que repoussait la doctrine catholique. Ce qui fait que cette négation des antipodes n'était que *conditionnelle,* savoir, s'il n'est pas possible de traverser ce vaste Océan, et, ce qui en découle naturellement, si les antipodes ne sont pas les enfants d'Adam, ils n'existent pas. Les paroles de saint Augustin, que l'on nous objecte, disent clairement que cette négation des antipodes n'est qu'hypothétique, comme le confirme aussi la clause de Zacharie : « Si après des recherches exactes » on vient à découvrir qu'elle est erronée (2); » car pour savoir si Virgile (il en est qui le confondent, mais en vain, avec saint Virgile de Salzbourg) (3) affirmait ou non l'existence des antipodes, il n'était pas besoin de recherches si *minutieuses;* ces recherches n'étaient donc nécessaires que pour reconnaître les erreurs qui y étaient attachées et les juger. Au reste, on voit bien, par les paroles mêmes de Zacharie, qu'il n'a rien défini sur ce point, puisqu'il remettait la question à un examen ultérieur.

(1) J'ai dit *sur la terre,* car la foi nous enseigne seulement que tous les hommes qui sont sur la terre ont un même père. Quant au système *planétaire,* la religion n'en a rien dit. « Dans cette matière, dit justement Frayssinous, Conf. cit., les opinions sont libres; nous ne disons pas que les astres » sont peuplés d'hommes comme nous, nous n'en savons rien; mais enfin » vous paraît-il étrange que la terre, qui n'est qu'un point dans l'immensité, » soit seule habitée, et que le reste de l'univers ne soit qu'une vaste solitude? » Aimez-vous, dans le soleil, dans la lune, dans les planètes et les mondes » étoilés des créatures intelligentes, capables de connaître et de glorifier le » Créateur? La religion ne vous défend pas d'adopter cette opinion. La *Pluralité des mondes,* de Fontenelle, peut bien n'être qu'un ingénieux roman, » mais vous êtes libres d'y voir une réalité. » Voy. aussi Nicolai, Leç. sur la Gen., leç. 10.

(2) Voici le texte tout entier de la lettre de Boniface, concernant la question présente : « Quant à l'opinion perverse et inique qu'il soutient (Virgile) » contre Dieu et au préjudice de son âme, s'il est démontré que son sentiment est qu'il y a *un autre monde et d'autres hommes* sous la terre, il n'y » a qu'à réunir un concile pour le chasser de l'Eglise et le dégrader du » sacerdoce. Cependant, écrivant au susdit duc, nous adressons au susnommé Virgile des lettres évocatoires, pour qu'il se présente devant nous, » qu'il se soumette à un *examen sérieux* et s'entende condamner canoniquement, si le sentiment qu'il soutient est erroné. » Lett. cit., n. 6. La lettre de saint Boniface à Zacharie est perdue.

(3) Il est étonnant que les rédacteurs du Journal de Trévoux soient tombés dans cette erreur, année 1737, mois d'août, n. 83; on y trouve pourtant plusieurs magnifiques observations. Voy. aussi Pagi, Critique sur l'an 748, n. 6, 7.

Ceci posé, nous disons : Les accessoires de la chose étant changés, la science géographique étant venue porter un nouveau jour sur ce point, la difficulté en question est donc nulle, puisqu'il est constant, d'après ce que nous avons dit, que les hommes purent facilement passer de notre hémisphère dans l'autre, sans avoir recours à une autre espèce d'hommes créée dans ces régions-là (1).

CHAPITRE II.

DE LA GRACE ET DU BONHEUR DE NOS PREMIERS PARENTS.

L'enchaînement et l'ordre du sujet sembleraient exiger que nous parlassions ici de la nature de l'âme de l'homme et de ses qualités; cependant, comme les psychologistes ont envahi ce

(1) Ce que nous avons dit jusqu'ici sur l'origine première de l'espèce humaine suffit, et au-delà, pour nous faire voir combien sont téméraires ces hommes qui se croient savants, et qu'une vaine gloriole porte à contredire les saintes Ecritures *V. G.* Franç.-Chr. Schlosser, Hist. univ., ensemble de l'histoire du monde ancien et de la civilisation, p. I, sect. 1, § 3, p. 26, édit. de Francf.-sur-le-Mein, 1826; voici ce qu'il écrit : « Ni le respect dû aux idées » religieuses ni la connaissance de la dignité humaine ne nous empêcheront » de suivre la tradition et les documents de l'histoire, si cette concorde de » la nature avec les effets de l'étude nous démontrent qu'il y a trois espèces » d'hommes entièrement différentes par le caractère et la conformation dans » les pays qui furent soustraits à ces premières révolutions et à ces premiers » cataclysmes. Ces montagnes et ces plateaux élevés nous disent où il faut » aller chercher les premiers hommes. Ce sont les monts Hymalaya et les » régions méridionales qui sont le berceau de la race caucasique. Au-delà, vers » les montagnes que les anciens appelaient Imans, le désert de Kobi et le » Thibet sont le berceau de l'espèce mongolique. Les montagnes de la Lune, » au centre de l'Afrique, sont le berceau de la troisième espèce. Quant à » l'Amérique, elle est d'une date plus récente. » De même que le com. Carli, qui nous dit que l'Italie possède des *aborigènes* qui échappèrent au grand cataclysme, de même que J. Fabroni, qui pense que la raison qui fait que Dieu a jeté par milliers les chênes sur la terre, lui a fait créer aussi les hommes par milliers; C. Bossi ne se contente pas seulement de souscrire aux opinions de Carli et de Fabroni, il admet encore celle de Telliamed ou de Maillet, qu'il qualifie du nom d'*ingénieuse*; c'est le système qui fait descendre l'homme des poissons (Hist. ancienne et mod. de l'Italie), Milan, 1819, vol. I, liv. I, c. 3, § 24); il dit, en concluant : « Ce nouveau système est en » même temps fondé et sur l'observation naturelle et sur l'histoire, et dispense » de recourir à l'histoire incertaine de Noé, » etc. (ibid., § 32). Tels sont les sentiments de ces hommes; mais ils les ont à la fois tués et déshonorés. Plus les sciences naturelles font de progrès, plus elles les accusent d'imprudence et d'audace effrontée. Les auteurs contempteurs de la religion peuvent s'en promettre autant, car, dit le Seigneur, *ceux qui me méprisent seront couverts d'ignominie.*

domaine, et que l'étendue de la question ne nous permet pas de traiter légèrement une question que sa gravité met au-dessus des questions ordinaires, nous l'abandonnons aux métaphysiciens, et nous passons d'un trait aux questions qui sont du domaine de la théologie dogmatique.

La première question donc que nous allons traiter concerne surtout l'état où l'homme fut placé relativement à Dieu et à sa fin dernière. C'est sur ce fondement que repose ce que nous allons dire de la chute de ce même homme, de la propagation du péché originel et des autres questions qui doivent être exposées dans le traité même. Il y a sur ce point deux erreurs opposées à la doctrine catholique. Car les pélagiens, les sociniens, les arméniens, dont les rationalistes partagent les sentiments, soutiennent que nos premiers parents ne furent enrichis d'aucun don surnaturel au moment de leur création; et ils prétendent que l'état actuel de l'homme est le même que celui dans lequel il fut créé, savoir, sans grâce ni péché, pour en conclure que la grâce n'est pas nécessaire, que le péché originel n'existe pas, et que par conséquent il n'y a ni rédemption, ni réparation proprement dite. Les luthériens, les calvinistes, les jansénistes prétendent au contraire que l'état dans lequel l'homme a été créé ou placé lui est dû, que c'est son état naturel; et cela, afin d'en conclure que l'homme, par sa chute, a perdu son libre arbitre, que la concupiscence est un véritable péché, et une foule d'autres choses du même genre opposées à la doctrine véritable, comme on peut le voir dans Bellarmin (1). Quant à la doctrine catholique, elle suit un juste milieu, et elle s'écarte entièrement des uns et des autres. Elle enseigne en effet que Dieu, en créant nos premiers parents, les enrichit de la justice originelle ou de la grâce sanctifiante qui les mettait au-dessus de la nature; elle enseigne de plus qu'ils furent doués de cette intégrité qui faisait que les forces inférieures du corps étaient soumises à la raison, et que la raison était pleinement soumise à Dieu, et qu'enfin ils étaient doués de la science naturelle et surnaturelle, et de l'immortalité, ainsi que de tous les autres biens qui en sont inséparables. Mais tous ces dons magnifiques, ces qualités brillantes, la doctrine catholique nous enseigne que nos premiers parents les tenaient de la libéralité de Dieu, et qu'ils n'étaient nullement dus à la nature. Avant de passer à

(1) Liv. de la Grâce du premier homme, c. 1.

la démonstration de ces vérités, nous tenons pour important d'indiquer au moins les diverses controverses qui s'agitèrent autrefois dans les écoles, afin de ne pas confondre les diverses opinions de ces mêmes écoles avec la doctrine de l'Eglise catholique.

La première question est celle-ci : Nos premiers parents furent-ils créés avec ces dons merveilleux, ou bien, ayant été créés dans l'état de nature pure, les reçurent-ils ensuite de la largesse de Dieu?

La première opinion s'appuie des suffrages presque généraux, comme le démontre Suarez (1).

La seconde controverse concerne la distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante; il en est qui prétendent que cette distinction existe, et d'autres qui la nient. Cette distinction est soutenue par tous ceux qui prétendent que nos premiers parents reçurent de Dieu, au moment même de leur création, cette droiture qui organisait toutes les facultés de l'âme, soit quant à cette même âme, soit quant à ses actes, ainsi que nous le dirons. Ils donnent à cette droiture le nom de justice originelle, parce qu'Adam la reçut au moment même de sa création, à la seule fin de la transmettre à sa postérité, *s'il eût persisté dans le devoir;* ils affirment ensuite que notre premier père reçut par surérogation la grâce sanctifiante, qui l'éleva à un ordre surnaturel (2). Quant aux autres théologiens, ils soutiennent que la justice originelle est inséparable de la grâce sanctifiante ou de l'élévation du premier homme à l'état surnaturel; car ils regardent cette grâce sanctifiante, dans Adam, comme le principe et la source de tous les autres biens qui lui furent départis au moment de la création (3).

(1) Liv. de la Créat. de l'homme, c. 17, n. 5 et suiv.

(2) Tel est le sentiment, outre le Maître des Sent., d'Alais, sur la 2, d. 24, de saint Bonaventure, sur la 2, d. 29, art. 2, q. 2, de Scot, de Richard, et, à plus forte raison, de ceux qui nient que les anges aient été créés dans la grâce, et dont parle longuement Suarez, l. c.

(3) Tel est le sentiment de tous les thomistes, ibid., d'après saint Thomas, I p., q. 95, art. 1; nous ferons observer ici, pour mieux exposer ce qu'ils entendent par l'ensemble des dons de la *justice originelle*, qu'ils entendent par là, *soit* les dons surnaturels pris strictement, et qui élèvent la nature au-dessus de sa condition, tels que la grâce sanctifiante, l'état des vertus théologiques, etc.; *soit* les dons qu'on appelle surnaturels, en ce sens qu'ils perfectionnent la nature dans son ordre, sans l'élever au-dessus de sa condition, tels que l'intégrité, l'exemption des misères, etc., que ne demande pourtant pas la nature par elle-même; *soit* enfin les dons surnaturels, qui sont ainsi appelés parce qu'ils ajoutent quelque chose à la nature humaine que non-

Sans donc nous arrêter à ces questions-là, nous passons immédiatement à ce que nous nous proposons de traiter ici, savoir : établir la doctrine catholique sur ces divers points, et nous le faisons dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu établit nos premiers parents dans l'état de justice et de sainteté.

Cette proposition est de foi catholique, comme on le voit par le concile de Trente, sess. V, canon 1. Voici sa définition : « Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, Adam, » lorsqu'il eut transgressé le commandement de Dieu dans le » paradis, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle » il avait été créé..... qu'il soit anathème (1) ; » et canon 2 : « Si quelqu'un soutient que la prévarication d'Adam ne nuisit » qu'à lui seul... et qu'il ne perdit que pour lui seul, sans » perdre pour nous *la sainteté et la justice qu'il avait reçu de* » *Dieu*..... qu'il soit anathème. »

L'Ecriture nous fournit trois preuves qui nous démontrent que cette doctrine est tirée de la révélation; et, 1. il est dit dans la Genèse, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et » ressemblance. » Plusieurs Pères cités par Bellarmin entendent cela de la sainteté conférée à Adam (2); ils interprètent même communément, qui plus est, ces paroles de manière à

seulement ne demande pas la nature, mais qui sont même contraires à ce qu'elle exigerait, vu sa condition, tel que l'immortalité. Bien que ces trois choses aient été unies dans Adam innocent, elles peuvent cependant être séparées, puisqu'on peut concevoir l'homme élevé par la grâce sanctifiante, sans l'intégrité et l'immortalité, ou l'homme avec l'intégrité, sans être élevé par la grâce sanctifiante, ou l'homme élevé et intègre sans immortalité, ou enfin l'homme abandonné dans sa condition sans aucun de ces dons. Adam possédait ces dons, de manière que la conservation des autres dépendait de la conservation du premier, savoir, de la grâce sanctifiante. Et si l'homme tombé recouvre, par les mérites de Jésus-Christ, la grâce sanctifiante, il ne recouvre pas pour cela, au moins dès cette vie, les autres dons. Ainsi, dans Adam, la grâce sanctifiante peut être considérée, par rapport aux autres dons, comme une cause, et, les autres dons, comme des effets, par rapport à la grâce sanctifiante. Il faut tenir un compte rigoureux de tout cela, afin de mettre de l'ordre dans les idées, comme aussi pour comprendre ce que nous allons dire.

(1) Il faut admirer ici la prudence que les Pères du concile de Trente mettent à porter les décrets de la foi; ils pèsent si bien leurs paroles que, tout en donnant la foi catholique, ils ne favorisent ni ne condamnent aucune opinion. C'est ce que fait souvent observer Pallavicini, dans l'Hist. du concile de Trente.

(2) Liv. cit., c. 2; voy. aussi Pétau, liv. II, de l'*Ouv. des six*, c. 2 et suiv.

rapporter le nom *image* à la nature, et le mot *ressemblance* à la justice et à la sagesse ; d'où ils concluent qu'Adam perdit par le péché la ressemblance qu'il avait avec Dieu, sans cesser d'en être l'image (1). 2. Les paroles de l'Ecclésiaste, VII, 30 : « J'ai » seulement trouvé cela, c'est que Dieu fit l'homme droit ; » mais il n'est pas seulement ici question de la droiture morale, mais encore de la justice et de la sainteté surnaturelle, comme l'indique le mot hébreu *jassar,* qui s'applique çà et là à Dieu, comme Deut., XXXII, 4, et aux hommes justes ; comme Nomb., XXIII, 10, et Ps. XXII, où il est dit : « Justes, réjouissez-vous dans » le Seigneur ; c'est aux justes qu'il convient de louer Dieu. » Ps. VII, 11 : « Il sauve ceux qui ont le cœur droit, etc. » 3. C'est enfin ce que prouvent aussi tous les passages où il nous est ordonné de nous *renouveler,* comme Eph., IV, 23 : « Renouvelez- » vous dans l'esprit de votre âme, et revêtez-vous d'un nouvel » homme, *qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté* » *de la vérité ;* » et Coloss., III, 9, 10 : « Vous dépouillant du » vieil homme... et vous revêtant du nouveau, de celui qui est » renouvelé dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a » créé. » Or, comme le fait observer Bellarmin, celui qui reçoit l'ordre de se *renouveler* fut autrefois nouveau ; et si la rénovation consiste à revêtir un homme semblable à Jésus-Christ, créé selon Dieu dans la sainteté et la justice de la vérité, nous fûmes donc à un moment donné, savoir, dans notre premier père, des hommes nouveaux, créés selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. Ou, ce qui revient au même, nos premiers parents furent créés de Dieu dans la justice et la sainteté (2).

C'est aussi ce que confirme la tradition. Car le concile d'Orange, c. 2, 19 (3), contient ce qui suit : « Ce qui fait que » comme elle ne peut garder (la nature humaine) le salut sans » la grâce de Dieu, *qu'elle a reçu,* comment pourra-t-elle sans » la grâce de Dieu recouvrer ce qu'elle a perdu ? » Comme c'est par Jésus-Christ que nous recouvrons la grâce sanctifiante, que nous avons perdue en Adam, il s'ensuit que le premier homme jouissait de cette grâce sanctifiante. Le sentiment des Pères est unanime sur ce point ; Bellarmin en a cité les témoignages ch. 1, et nous, pour ne pas être trop long, nous

(1) Voy. Pétau, liv. cit., c. 2, §§ 11, 12, 13 ; voy. aussi Trombellius, *Anecdotes,* tom. II, part. II, p. 150 et suiv.

(2) Bellarmin, liv. cit., c. 3, n. 2, 3.

(3) Collect. des conciles, Hardouin, tom. II, col. 1099.

citerons seulement celui qui suit, de saint Augustin : « Voyez » donc, dit-il, la conséquence : revêtez-vous d'un nouvel » homme que Dieu a créé dans la justice et la sainteté de la » vérité : voici ce qu'Adam perdit par le péché (1). »

Objections.

I. *Obj.* 1. Voici ce qu'écrit l'Apôtre, I Cor., XV, 45 : « Le » premier Adam fut créé dans une âme vivante, et le second » Adam dans un esprit vivifiant. » Donc Adam ne fut pas créé dans une sprit vivifiant, ni dans la grâces anctifiante. 2. Certes, si nos premiers parents avaient été créés dans la grâce sanctifiante, ils n'auraient pas pu pécher. Donc :

Rép. 1. *D.* L'Apôtre, dans les paroles en question, établit une antithèse entre l'état du corps d'Adam et celui de Jésus-Christ après la résurrection, *C.* entre la grâce de Jésus-Christ et la grâce d'Adam, *N.* Car, comme l'établit le contexte, il est ici question de l'état de ceux qui ressuscitent; l'Apôtre y compare le corps nouvellement formé d'Adam au corps de Jésus-Christ après la résurrection; il appelle le corps d'Adam un corps *animal,* c'est-à-dire qui a besoin de boire et de manger, et il appelle le corps ressuscité de Jésus-Christ, qui est exempt de ces besoins, un corps *spirituel.* Au reste, le corps d'Adam put être animal et son esprit spirituel, tel qu'il fut réellement par le Saint-Esprit, qui habitait en lui (2).

Rép. 2. *N. A.* Car la grâce sanctifiante, qui est inhérente à l'âme, et qui rend l'homme (ou toute autre nature raisonnable qui en est ornée) agréable à Dieu, n'ajoute ni ne diminue rien à la liberté dont il jouit. Mais comme Adam était libre, il s'ensuit qu'il put pécher.

II. *Obj.* Saint Augustin enseigne en divers endroits qu'Adam ne reçut pas immédiatement l'esprit de grâce, mais bien le seul esprit d'une âme raisonnable. Donc :

Rép. 1. *N. conséq.* Car il ne suit pas de là que nos premiers parents n'aient pas été enrichis, au moins après, de la grâce sanctifiante.

Rép. 2. *D.* Saint Augustin parle ici de cette perfection com-

(1) Liv. IV, Gen. litt., c. 26; il y répète fréquemment la même chose, depuis le c. 24 jusqu'à la fin, où il s'applique uniquement à réfuter ceux qui pensaient que le corps d'Adam avait été dans un état d'innocence spirituelle. Bellarmin cite les autres textes et de saint Augustin et des autres Pères, liv. cit.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, *Triple explication* sur ce livre.

plète de l'état de nature que, d'après lui, Adam n'obtint que lorsqu'il fut transporté dans le paradis, perfection qu'il tenait de la grâce, et non de la nature; ici encore il parle de cette félicité parfaite qu'il ne pouvait acquérir que par l'obéissance, *C.* de la grâce sanctifiante, comme si Adam ne l'avait pas possédée avant son péché, *N.* Les paroles que nous avons citées excluent ouvertement ce sens (1).

PROPOSITION II.

Nos premiers parents réunissaient, à la justice et à la sainteté, les qualités les plus brillantes de l'âme et du corps. Quant à l'âme, ils jouissaient d'une science parfaite, d'une volonté bien réglée; et quant au corps, ils jouissaient de l'immortalité, et ils étaient exempts des douleurs et des infirmités de la vie présente.

Cette proposition est de foi catholique, comme nous l'apprennent les définitions de l'Eglise, contre ceux qui soutiennent

(1) Voici les textes de saint Augustin que l'on nous objecte. Liv. XIII, *Cité de Dieu*, c. 23, n. 1. Après avoir cité les paroles de l'Apôtre, « Le premier » homme fut créé,... » il ajoute : « Le premier homme fut créé terrestre de » la terre, dans une âme vivante, et non dans *un esprit vivifiant;* c'était par » l'obéissance qu'il lui était réservé de le devenir. » Mais le contexte nous prouve qu'ici la pensée du saint docteur est qu'Adam, dans le paradis terrestre, n'avait pas encore atteint l'état de corps glorifié; c'était par sa fidélité qu'il devait y arriver, de même que les justes en seront gratifiés lorsqu'ils ressusciteront.

L'autre texte est tiré du liv. II *de la Gen.*, Cont. les manich, c. 8, n. 10; voici ce qu'il dit : « Par l'homme qui fut créé âme vivante, nous ne devons » pas encore entendre l'homme spirituel, mais l'homme animal. Car il devient » spirituel lorsque, établi dans le paradis, c'est-à-dire dans la vie éternelle, » il reçoit le précepte de la perfection pour qu'il soit consommé par la parole » de Dieu. » Le sens de ces paroles, c'est qu'Adam ne fut comblé de ces dons gratuits de Dieu que lorsqu'il fut transporté dans le paradis; car il dit aussitôt : « C'est pourquoi, après qu'il eut péché, abandonnant le comman» dement de Dieu, il continua d'être animal. C'est pourquoi nous avons tous » commencé par être homme animal, nous qui sommes nés de lui après le » péché, jusqu'à ce que nous ayons atteint l'Adam spirituel, c'est-à-dire » Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ceci est un argument invincible contre les jansénistes, qui prétendent être les seuls vrais disciples de saint Augustin, et qui soutiennent que, soit l'élévation à l'ordre surnaturel, soit l'immortalité, ainsi que les autres dons gratuits, sont dus à la nature humaine intègre, et que, par suite, ils sont naturels à l'homme, comme nous le dirons dans la propos. 3. Le troisième enfin se tire du liv. de la Correct. et de la grâce, c. 10, n. 27, où il dit que Dieu a réglé la vie des anges et des hommes de telle façon, « de manière à montrer d'abord ce que pouvait en elle leur » libre arbitre, ensuite, ce que pouvait le bienfait de sa grâce et le jugement » de sa justice. » Mais le saint docteur parle ici du don de persévérance, que n'eurent ni ces anges ni le premier homme. Voy. Suarez, liv. III, de la Création de l'homme, c. 17, n. 17; Tournely, tom. I, de la Grâce, q. 2.

qu'Adam ne jouit que de qualités purement naturelles, et que par conséquent il était exposé à l'ignorance, à la concupiscence, à la fragilité, aux misères, et enfin à la mort, comme nous le sommes. Voici en quels termes les Pères du concile de Trente condamnèrent cette erreur, sess. V, can. 1 : « S'il est quel- » qu'un qui ne confesse pas que le premier homme, Adam, » lorsqu'il eut transgressé dans le paradis le commandement » de Dieu, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle » il avait été créé, et encourut par suite de cette prévarica- » tion la colère et l'indignation de Dieu, et par conséquent la » *mort,* dont Dieu l'avait menacé auparavant, et avec la mort » la captivité sous l'empire de celui qui eut dès-lors l'empire » de la mort, c'est-à-dire du démon; et que par cette offense, » fruit de sa prévarication, Adam ne fut pas complètement » changé et *quant au corps et quant à l'âme,* qu'il soit ana- » thème. » Adam jouissait donc avant, non-seulement de la justice et de la sainteté, mais encore de l'immortalité et d'un état stable, et pour le corps et pour l'âme; le même concile déclare, can. 5, que la concupiscence est le *fruit du péché.*

Mais, pour plus de clarté, nous allons établir et prouver notre proposition dans ses diverses parties. 1. Qu'Adam eût reçu de Dieu la science, c'est ce que prouvent évidemment les paroles suivantes de l'auteur de l'Eccl., XVII, 6; il écrit de nos premiers parents : « Dieu leur créa la science de l'esprit, il » remplit leurs cœurs de sens, et il leur montra le bien et le » mal (1); » on peut y ajouter celles qui se lisent dans la Gen., II, 19, relativement aux noms qu'Adam donna aux bêtes brutes, et qui conviennent à leur nature, comme nous l'insinuent les paroles suivantes : « Tous les animaux vivants » qu'Adam nomma, il les désigna par leurs noms ; » ce qu'il ne pouvait faire que parce qu'il connaissait parfaitement la nature, comme le prouve saint Augustin, par l'autorité même de Pythagore (2); il prouve en outre que ces dénominations

(1) Ces paroles indiquent clairement la science surnaturelle et la science naturelle. La science surnaturelle est désignée par ces mots : *Il leur créa la science de l'esprit, et il remplit leur cœur de sens;* ces paroles semblent insinuer le don de la grâce, qui a pour objet d'éclairer l'esprit et d'exciter l'âme. La science naturelle est exprimée par celles-ci : *Il leur montra les biens et les maux,* que l'on peut entendre soit de la connaissance du droit naturel, comme aussi de toutes les autres choses.

(2) Liv. II, ouv. imparf., c. 1 : « Car, dit-il, on attribue à Pythagore d'avoir » dit, lui, le père de la philosophie, que celui qui a donné à chaque chose

sont incompatibles avec l'ignorance de nos premiers parents, parce que « de l'ignorance découle l'erreur qui déshonore, et » des difficultés les anxiétés qui affligent (1). » C'est aussi ce dont nous persuade la raison, puisqu'Adam devait être non-seulement le père, mais encore le précepteur des autres hommes; il devait apprendre à ses enfants, non-seulement leurs devoirs envers Dieu, mais encore les préceptes de la morale. Mais quelle était la nature de cette science que Dieu donna à Adam, quelle fut son étendue, quelles en furent les bornes, c'est chose difficile à préciser; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles étaient pleinement en rapport avec cette condition première. Les théologiens, surtout ceux de l'école, agitent sur ce point plusieurs questions (2).

2. Quant à la volonté, par ces mots, *parfaitement réglée,* nous disons qu'elle n'était viciée par aucune affection dépravée, tourmentée par aucun mouvement déréglé, de manière que les forces inférieures du corps étaient soumises à la raison, et que la raison était pleinement soumise à Dieu; que son esprit était parfaitement en paix, et que la chair ne convoitait pas contre l'esprit, ni l'esprit contre la chair. Que telle ait été la condition de nos premiers parents, c'est ce que nous enseignent assez clairement les Ecritures. Il est écrit, en effet, Gen., II, 25 : « Ils » étaient nus l'un et l'autre, Adam et son épouse, et ils ne » rougissaient pas. » Voici ce qu'il est dit d'eux après leur péché (III, 7) : « Leurs yeux se dessillèrent, et lorsqu'ils eurent » connu qu'ils étaient nus, etc. » Et ibid., 10 et 11, lorsque Adam eut dit à Dieu : « J'ai craint parce que j'étais nu, » Dieu lui répondit : « Qui t'a appris que tu étais nu, si ce n'est » parce que tu as mangé du fruit auquel je t'avais défendu de » toucher? » Nos premiers parents étaient donc doués d'un don spécial qui mettait un frein à leur convoitise, de peur qu'elle ne s'insurgeât contre la raison; don qu'ils perdirent par le péché. Les Pères de l'Eglise ont aussi entendu dans ce sens les textes que nous avons cités. « Avant qu'ils ne l'eussent violée » (cette obéissance), dit saint Augustin, ils étaient agréables à

» son nom est le plus sage des hommes. » Voy. aussi Pétau, liv. II, de l'Ouv., c. 8, §§ 5, 6; on y trouve une foule de choses magnifiques.

(1) Liv. III, Libre arbit., c. 18, n. 52.

(2) Voy. entre autres Suarez, liv. III, de la *Création de l'homme,* c. 9, 10; il y traite longuement de la science naturelle d'Adam, il en tire plusieurs conséquences et les développe; de même, c. 18, où il traite de la science surnaturelle.

» Dieu, et Dieu faisait leurs délices; et quoiqu'ils eussent un
» corps animal, il était soumis, il ne se révoltait pas contre eux.
» Car cet ordre de la justice faisait que le corps que Dieu avait
» donné pour servir l'âme, comme son devoir à elle est de
» servir Dieu, le corps lui obéissait, et il lui était soumis sans
» résistance. Aussi, quoiqu'ils fussent nus, ne rougissaient-ils
» pas (1). » Il tient en divers autres endroits le même langage.

3. Mais ce qui ajoutait encore à tous ces dons merveilleux, c'était l'immortalité. Il faut cependant observer avec saint Augustin (2), pour bien comprendre cette immortalité, qu'il y a une grande différence entre ces deux choses, *ne pouvoir pas mourir*, ou *pouvoir ne pas mourir*. Adam ne jouissait pas de la première de ces choses, parce que cela ne convient qu'à une nature indissoluble et qui ne peut pas être soumise à la corruption, tel que pour les anges et pour nos âmes, dont la nature ou l'essence est si simple et si étrangère à toute composition, qu'elle ne peut être soumise à aucune dissolution; or, le corps d'Adam ne pouvait pas jouir de ce genre d'immortalité, en tant qu'il était composé de principes et de parties contraires et opposées entre elles. Adam *pouvait donc ne pas mourir* par un don de Dieu, car s'il eût persisté dans le devoir, Dieu l'eût préservé de tous les accidents; il l'eût delivré des maladies et du poids des années, il eût empêché les poisons et les bêtes féroces de lui nuire, il l'eût délivré de toute espèce de tristesse; Dieu l'aurait conservé sain et sauf sur la terre tant que cela lui aurait plu, et il l'aurait fait passer sans mourir de la terre au séjour des bienheureux (3). J'ai dit, *s'il eut persisté dans le devoir*. C'était là la condition à laquelle Adam était immortel; il lui fallait pour cela conserver la justice originelle; il n'était

(1) Des Péchés, du mérite et de la rémission, liv. II, c. 22, n. 36; voy. Suarez, liv. III, de la Créat. de l'homme, c. 12, n. 4 et suiv. Leclerc, cependant, dans son Commentaire sur la Gen., c. 3, v. 7, s'efforce, contrairement à l'opinion généralement admise dans l'antiquité, d'interpréter dans un sens métaphorique ce qui se lit dans la Genèse sur la nudité de nos premiers parents, et il est aussi en désaccord avec la simplicité du récit historique. Mais cet auteur est socinien, et la chute de nos premiers parents ne lui sourit pas. Aussi ajoute-t-il, vers la fin de son Comm. sur le 2e chap. : « Il est croyable » que Moïse a voulu indiquer par là que nos premiers parents étaient sem» blables à des enfants qui viennent à peine de naître, et qui n'ont pas le » sentiment de la pudeur, parce qu'ils ne connaissent pas le mal. » Cette explication, comme nous le verrons, a été admise avec empressement par les membres des sociétés bibliques.

(2) Liv. VI, de la Gen. litt., c. 25, n. 36.

(3) Voy. Pétau, de l'Ouv., liv. II, c. 6 et 7.

donc pas immortel d'une manière absolue, et en perdant cette justice par le péché, il perdait aussi l'immortalité (1).

Or, le dogme étant ainsi expliqué, voici comment nous le prouvons par l'Ecriture. L'Ecriture ne nous donne pour cause unique de la mort que le péché; donc l'antécédent est évident, d'après l'Apôtre, Rom., V, 12 : « Par le péché la » mort; » ibid., il dit encore, VIII, 10 : « Le corps est mort à » cause du péché (donc ce n'est pas seulement l'âme, comme » le prétendaient les pélagiens). » C'est aussi ce que prouve le livre de la Sagesse, I, 13 ; on y lit : « Dieu n'a pas fait la mort, » et il ne se réjouit pas de la perdition des hommes. » Il y est dit plus clairement encore, II, 23 : « Parce que Dieu a créé » l'homme inexterminable..... mais la jalousie du démon a » introduit la mort sur la terre. » C'est encore ce que prouve la défense et la menace que Dieu fait à Adam, Gen., II, 17 : « Quel que soit le jour où tu en mangeras, tu mourras de » mort. »

Cette vérité repose encore sur l'autorité des conciles et des Pères. Voici ce qu'on lit dans le premier canon du deuxième concile de Milève : « Il a plu..... Que quiconque dit qu'Adam, » le premier de tous les hommes, a été créé mortel, de façon » que, soit qu'il péchât, soit qu'il ne péchât pas, il devait » mourir dans son corps, c'est-à-dire sortir de son corps, non » pas à cause du péché, mais bien par une nécessité de nature, » qu'il soit anathème (2). » Une semblable sentence a été portée par le deuxième concile d'Orange, can. 2, par celui de Diospolis, par le quatrième de Carthage. Aussi saint Augustin dit-il avec justice : « Il est constant par là que ceux qui » admettent la foi catholique dans toute son étendue, tiennent

(1) Aussi est-il facile de concilier les contradictions apparentes qu'avancèrent les anciens en parlant de l'immortalité de nos premiers parents. Les uns disent en effet, d'Adam, qu'il était immortel; les autres, qu'il était mortel; les uns, qu'il était mortel *actu*, mais qu'il était immortel en puissance; d'autres disent qu'il n'était ni mortel ni immortel, mais qu'il tenait une espèce de milieu, et qu'il était l'un et l'autre en puissance. Il est facile de concilier toutes ces choses-là, qui sont vraies. Adam ne fut jamais dans l'impossibilité de mourir, il n'était pas absolument mortel non plus au point de devoir mourir; mais il pouvait ne pas mourir, non pas naturellement, mais bien par un don du Créateur, comme nous le dirons, et ce don dépendait de son obéissance.

(2) Bien que l'on cite ordinairement ainsi ce canon, il n'est pas du concile de Milève, mais bien du concile général de Carthage, et il est noté dans le texte des canons de l'église d'Afrique sous le n. 109; voy. Coll. des conc., du Père Hardouin; tom. I, col. 925 et col. 1217.

» que la mort même du corps n'est pas le résultat d'une loi de
» la nature, parce que Dieu n'a pas soumis l'homme à la mort,
» mais qu'elle est le juste fruit du péché (1). »

4. Or, de ce don de l'immortalité découle, comme de soi, ce que nous avons posé en dernier lieu, savoir, que nos premiers parents avaient été préservés de toutes les misères, les afflictions et les douleurs, dans l'état de bonheur où ils avaient été placés. C'est ce qui découle clairement du deuxième chapitre de la Gen. tout entier, où il est dit que Dieu plaça l'homme dans *un paradis de délices,* pour y travailler et le garder (2). Saint Augustin expose admirablement l'état de bonheur et la condition du premier homme, liv. XIV, Cité de Dieu, c. 26 : « L'homme vivait, dit-il, dans le paradis, comme Dieu le » voulait; tant que Dieu le voulait, il faisait ce que Dieu com» mandait; il vivait jouissant de Dieu, et ce bien le rendait » bon; il vivait sans éprouver aucun besoin, pouvant » toujours vivre de la sorte. Il avait des mets qui le préser» vaient de la faim, des breuvages pour apaiser sa soif, l'arbre » de vie pour le préserver de la vieillesse. Son corps était à » l'abri de la corruption, et ce même corps n'imprimait à ses » sens aucune impression désagréable. Il était intérieurement » à l'abri des maladies, il n'avait pas à redouter les coups exté» rieurs..... Il ne connaissait ni la tristesse, ni les vaines » joies; Dieu était sa joie perpétuelle, il était embrasé pour lui » *de l'amour* d'un cœur pur, d'une conscience bonne et d'une » foi sincère. Les deux époux éprouvaient l'un pour l'autre un » amour honnête qui faisait le bonheur de leur union ; la vigi» lance de l'esprit et du corps était unanime; ils gardaient sans » peine la loi du Seigneur. La lassitude ne fatiguait pas leurs » loisirs, le sommeil ne les accablait pas involontairement. »

Les traditions unanimes de tous les peuples confirment ce que nous venons de dire du bonheur primitif de nos premiers parents. Quant aux Grecs, nous trouvons leurs traditions à ce sujet dans Platon, dans sa Politique ; il appelle cet âge le véritable âge d'or (3) ; nous voyons encore ce qu'ils en pensaient,

(1) Liv. XIII, Cité de Dieu, c. 15.

(2) Voy. Pétau, de l'Ouv., liv. II, c. 6 ; il y dit une foule de choses fort curieuses.

(3) « Dieu prenait soin d'eux et il les nourrissait, comme les hommes, qui » sont un animal plus divin, prennent soin maintenant des animaux qui sont » placés au-dessous d'eux. Ils vivaient nus et sans ceinture, le plus souvent

de même que les Romains, par leurs poètes, qui ont orné le siècle d'or de Saturne des plus riches images, tels que Virgile (1), Juvénal (2), Ovide (3), Tibulle (4). La même tradition existait chez les Perses; nous en avons pour témoin Plutarque (5); aux Indes, Strabon en fait foi (6); Creuzer établit qu'elle existe encore aujourd'hui (7) à la Chine, comme l'attestent leurs livres sacrés appelés *King* (8). C'est pourquoi *Knapp* n'a pas hésité d'écrire : « Presque toutes les nations » admettent un *siècle d'or,* c'est-à-dire que les premiers » hommes qui habitèrent sur la terre jouirent d'une vie plei- » nement heureuse. » Bien que chacun se représente cette vie d'une manière conforme à ses idées, on admet cependant généralement que les premiers hommes étaient exempts de toutes les misères et de toutes les infirmités que la société ou la civilisation ont fait naître ou ont développées (9). Ce consentement unanime des peuples prouve clairement quelle est l'origine

» en plein air. » Voy. aussi Cratyle, qui cite les vers d'Hésiode, Œuv., p. 397, 398. Tel est aussi le langage du péripatéticien Dicaærchus, cité par Porphyre, liv. IV, et Varron, des Travaux des champs, liv. I, chap. 2 : « Ces pre- » miers mortels qui se rapprochaient des dieux avaient un exce lent naturel; » ils menèrent une vie fort heureuse; aussi appelle-t-on leur temps l'âge » d'or. « Eusèbe cite d'autres textes de Platon, de Diodore de Sicile, dans sa Prépar. évang., liv. I, c. 8, et liv. II, c. 13; il faut ajouter Hésiode, Théog., du vers 521 au vers 579, comme aussi le poème des Jours, v. 47 et suiv.

(1) Liv. I, Géorg., v. 125 et suiv. « La terre, avant Jupiter, était sans colons, » et les champs n'avaient ni bornes ni limites, etc.; » soit églog. 4.

(2) Satire 6, 1 et suiv.

(3) Métamorph., liv. I, v. 94 et suiv., *Aurea primum sata ætas,* etc.

(4) Liv. I, élég. 3, v. 35 et suiv. : *Qu'ils étaient heureux sous le règne de Saturne,* etc.

(5) Liv. d'Isis et d'Osiris.

(6) Liv. XV; il y expose en ces termes la doctrine des gymnosophistes : « Tout, autrefois, était plein de farine, de froment et d'orge, comme mainte- » nant de poussière. Les fontaines donnaient, les unes du lait, les autres de » l'eau, les unes du miel, d'autres du vin; il y en avait même qui répandaient » de l'huile. Mais l'abondance conduisit les hommes à la luxure et à l'ou- » trage. Jupiter renversa donc complètement cet état. »

(7) Voy. Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques; ouv. traduit de l'allemand, de Fréd. Creuzer, refondu en partie, complété et développé par M. Guignaut, 1815; voy. Biblioth. univ. de Genève, tom. XXX, année 10.

(8) King, ou Liv. sacrés, où on lit : « La paix et la volupté pure régnaient » en maître du temps des premiers cieux. Point de travaux, point de souf- » frances, point de douleurs, point de crimes; la terre produisait tout au » gré de l'homme. » Voy. Windischmann, ouv. cit., Philosophie sur les progrès de l'histoire du monde, vol. I, sect. 1, p. 206.

(9) Ecrits div. sur cet argum. Prol. I, édit. 2, part. 1.

première de ces traditions; car la vérité *du fait* étant admise, tout est parfaitement lié; si on la rejette, elles n'ont plus de raison plausible d'être.

Objections.

Cette doctrine a contre elle une foule de difficultés. Elle est en opposition avec la notion de la sagesse et de la sainteté, engendrées en même temps, qui lui répugne. Le récit de Moïse est loin de la confirmer; il enseigne clairement que nos premiers parents reçurent une nature portée aux plaisirs des sens. Elle a aussi contre elle certaines fins de la nature humaine et de cette vie terrestre, qui excluent complètement ces propriétés, tel que l'immortalité du corps (1). Donc :

Rép. D. Elle a contre elle des difficultés apparentes, *soit;* des difficultés véritables, *N.* Et d'abord, ce n'est pas la notion de la sagesse et de la sainteté engendrées ensemble, comme le supposent nos adversaires, qui répugne. Car, quelle répugnance peut-il y avoir à ce que Dieu, qui a créé l'homme en dehors de l'ordre de la nature, et qui se l'est rendu cher et agréable en déversant la charité dans son âme, pour parler avec l'Apôtre, qui lui a donné, outre la faculté d'apprendre et de parler, ce qu'admettent nos adversaires, cette faculté exempte de toute entrave, ou l'acte lui-même de cette faculté? La raison qui fit que Dieu créa nos premiers parents dans la force de l'âge, nous porte aussi à en conclure, par analogie, qu'il leur donna une intelligence en rapport avec leur âge, et douée des connaissances voulues. Nous avons opposé à cette assertion l'autorité du livre de l'Ecclésiastique, outre le récit de Moïse, qui nous représente Adam nouvellement créé, donnant des noms à tous les animaux; quant aux rationalistes, eux, sur quoi basent-ils leur assertion? N'est-ce pas sur une hypothèse toute gratuite? Il est donc faux que ce que nous avons dit de la science et de la sainteté d'Adam ne soit pas établi par le récit de Moïse. La manière familière d'agir de Dieu avec nos premiers parents, décrite dans le même passage, nous prouve combien ils lui étaient agréables; et si on nous les montre enclins naturellement aux plaisirs des sens, comme nous l'accordons généreusement à nos adversaires, ce que nous avons dit dans la proposition précédente, nous apprend que la grâce sanctifiante ne

(1) Vegscheider, § 100.

rend pas l'homme impeccable; qu'elle ne le soustrait pas non plus, comme nous l'apprend l'expérience, aux plaisirs sensuels (1). La doctrine catholique n'est pas en opposition non plus, sur la condition première de l'homme, avec certaines fins de cette vie terrestre, parce que Dieu n'accorda l'immortalité et les autres propriétés supérieures à l'humanité, qu'en vertu d'un privilége et en dehors des lois de la nature, comme nous le dirons plus bas; ce fut par un effet de sa libéralité qu'il en agit ainsi, comme on le voit par les autorités citées. Le principe des difficultés que l'on fait contre la doctrine catholique, c'est le système rationaliste, qui rejette tout ce qui est au-dessus de l'ordre naturel, ordre qui pourtant est renversé par la création de l'univers et de l'homme.

II. *Obj*. Les preuves sur lesquelles on s'appuie pour prouver que la raison était droite, qu'elle était parfaitement réglée, n'ont au moins aucune valeur; car, comme l'observent, après Leclerc, les derniers commentateurs, nos premiers parents ne remarquèrent pas qu'ils étaient nus, parce qu'ils avaient été créés enfants et qu'ils ne connaissaient pas le mal; aussi, semblables à des enfants nouveaux-nés, ne rougissaient-ils pas. Si plus tard ils s'aperçurent qu'ils étaient nus, on ne doit l'attribuer qu'à l'âge de raison qu'ils avaient atteint par l'usage qu'ils avaient fait de ce fruit (2); et ceci s'accorde parfaitement avec la doctrine des Pères, qui enseignent que nos premiers parents avaient une simplicité tout-à-fait enfantine avant de manger ce fruit (3). Ajoutez à cela que la concupiscence est un bien de sa nature, dont nos premiers parents ne durent par conséquent pas être privés. Donc :

Rép. 1. *N*. Quant à la première preuve, *D*. Ils avaient été créés dans l'enfance quant à la droiture et à l'intégrité des mœurs, *C*. quant au défaut de l'usage de la raison, *N*. C'est ici une nouvelle invention mensongère pleinement opposée au récit de Moïse. Car Moïse, comme nous l'avons vu, nous montre Adam donnant à chaque animal le nom qui convenait à sa nature; donc il jouissait alors de sa raison. Ensuite, cette assertion

(1) Voy. saint Thomas, 22, q. 163, art. 1; il y établit comment l'homme a péché par orgueil; voy. aussi Bellarm., de la Perte de la grâce et de l'état de péché, liv. III, c. 4 et suiv.; Feller, Catéch. philosophique, tom. II, § 262.

(2) Tel est, avec plusieurs autres, le sentiment de Rosenmuller, Schol. sur l'Ancien-Testament, c. 3, Gen.

(3) Pétau, liv. II, de l'Ouv., c. 9.

est complètement en désaccord avec l'auteur de l'Ecclésiastique, que nous avons cité plus haut. Aussi Jahn, auteur qui n'est pas suspect, dit-il : « Nos premiers parents, dès le premier » instant, furent adultes; ils avaient l'usage de toutes leurs » facultés et de tous les membres de leur corps (1). » Tel est aussi le sens des Pères qui ont parlé de la simplicité enfantine de nos premiers parents (2).

Rép. 2. *N.* Car la concupiscence, telle qu'on l'entend ici, est une maladie; c'est un défaut de nature, comme dit Bellarmin (3), qui découle de la condition matérielle; mais il n'est pas ici question de la concupiscence prise en elle-même, mais bien du désordre de la concupiscence, qui prévient et pervertit la raison. Mais nous parlerons plus loin de la concupiscence.

III. *Obj.* 1. Quant aux passages de l'Ecriture qui semblent attribuer au premier homme l'immortalité, il faut plutôt les entendre d'une longue vieillesse, comme les entend Flavius Josèphe lui-même (4). 2. Quant aux menaces qui sont faites à Adam, ou il faut les entendre de la mort de l'âme, ou il faut les expliquer de l'accélération et des souffrances qui sont inséparables aujourd'hui de la mort, qui, sans le péché, n'aurait peut-être consisté que dans une douce séparation de l'âme et du corps. 3. Peut-être nos premiers parents avaient-ils besoin de satisfaire leur faim et leur soif pour refaire leurs forces. 4. L'arbre de vie lui-même, qui agissait comme un remède, est une preuve évidente que nos premiers parents étaient soumis à la mort et à la vieillesse, soit qu'ils péchassent ou qu'ils persistassent dans le devoir. Donc :

Rép. 1. *N.* Car les Ecritures disent que Dieu créa l'homme *inexterminable.* Quant à l'autorité de Josèphe, on lui oppose celle de l'Ecriture. Cet auteur raconte, dans ce même endroit, plusieurs autres choses qui sont le résultat d'un esprit épris de

(1) Introd. aux livres saints, V. F., édit. Vienne, 1814, sect. 1, c. 1, § 19.

(2) Voy. Prud. Maran, Préface des œuv. de saint Justin, m., Paris, 1742, part. II, c. 5. Il y explique dans quel sens saint Théophile, saint Irénée, Tertullien, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostôme, saint Jean Damascène attribuèrent à Adam l'état d'innocence, savoir, à cause de sa récente création, et parce qu'il était dans un état intermédiaire de la mortalité et de l'immortalité où Dieu l'avait créé, à cause de l'innocence et de la simplicité de son esprit. Il y fait aussi connaître l'opinion particulière de Clément d'Alex. sur le péché d'Adam.

(3) Liv. de la Grâce du premier homme, c. 5, n. 11 et suiv.

(4) Liv. I, Antiq., c. 1, tel aussi Mercerus, Comment. sur la Genèse, ch. 2, v. 7.

lui-même, *V. G.* comme que tous les animaux avaient un langage commun, et une foule d'autres choses de ce genre.

Rép. 2. *N.* Il ne s'agit point ici seulement de la mort de l'âme, comme on le voit par le contexte et par ces paroles de Dieu : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière, » et par le passage de saint Paul que nous avons cité, et où il n'est question que de la mort du corps, et parce qu'enfin la mort de l'âme, comme l'observe Pétau (1), n'est pas un supplice, puisque c'est le péché lui-même qui est la mort de l'âme. Il n'est pas possible non plus de voir dans les menaces de Dieu une accélération de la mort, puisqu'elles ne parlent que de la mort elle-même, comme on le voit par les témoignages cités de l'Ecriture. L'interprétation des Pères est aussi conforme à cela, car ils entendent les paroles de Dieu : « En quelque jour que » tu en mangeras, *tu mourras de mort,* » dans ce sens : « Tu » seras dévoué à la mort; » ou, comme traduit Symmaque : « Tu seras mortel (2). » Et saint Jérôme et Théodoret regardent cette traduction comme excellente (3).

Rép. 3. *N. conséq.* Car, par le fait même que nos parents avaient un corps et une âme, ils devaient user d'aliments, il ne s'ensuit pourtant pas qu'ils dussent mourir s'ils n'avaient pas péché, puisqu'ils auraient pu toujours user d'aliments et vivre.

Rép. 4. *D.* Il avait, par un bienfait spécial de Dieu, la puissance de perpétuer la vie, *C.* il tenait cette propriété de la nature ou de lui-même, *N.* Les interprètes ne sont pas d'accord sur la nature de cet arbre; cependant nous tenons pour plus vraisemblable le sentiment de ceux qui pensent qu'il ne tenait cette propriété que d'un bienfait spécial de Dieu et de sa puissance, savoir, d'éloigner la mort loin de ceux qui mangeraient de son fruit (4).

IV. *Obj.* Le récit de Moïse, loin d'avoir pour lui, a plutôt contre lui les mythes semblables qui parlent des premiers temps, qu'on appelait âge d'or, et qui nous montrent les autres anciens peuples, chez lesquels nous les trouvons, passant d'un état de bonheur et de félicité parfaite à un état de plus en plus

(1) Passage déjà cité.

(2) Origène, Hexaples, œuv. d'Orig., édit. des Bénéd., tom. I, p. 16.

(3) Voy. Pétau, de l'Ouv., liv. II, c. 10, § 4.

(4) Voy. Pétau, ouv. cit., liv. II, c. 7, §§ 6 et suiv.; voy. aussi Nicolaï, Leçons sur la Gen., leç. 23.

mauvais. Car si on examine attentivement tous ces récits, tant s'en faut qu'ils reposent sur l'autorité de l'histoire; on n'y voit bien plutôt que des fictions propres à adoucir le dégoût des temps présents, par l'image d'une vie exempte de toute espèce de déboire. Aussi est-il impossible de les soumettre aux lois rigoureuses de l'histoire (1). Et moins les esprits furent cultivés, plus ils mirent d'empressement à accepter ces fables et à en forger de nouvelles. 2. L'histoire de la nature tout entière nous apprend que le genre humain fut d'abord peu de chose, qu'il n'y eut que peu d'hommes, qu'il s'accrut et se développa petit à petit; c'est ce que confirment les origines de tous les peuples, transmises à la postérité par la renommée ou par quelques monuments que ce soit. C'est donc en vain que ceux qui admettent les mythes des Indiens, des Perses et des Hébreux pour une histoire véritable, et qui suivent des opinions usées et ornées de nouvelles inventions mensongères, s'efforcent d'obscurcir, par des allégories et des ombres symboliques habilement cousues ensemble, la lumière de l'histoire, qui ne s'en développe que plus brillante (2). 3. L'âge d'or n'indique donc que cet état de la société où existait surtout l'anthropophagie (3), ou bien celui où les hommes vivaient comme les bêtes sauvages, où ils étaient presque nus, et où ils vivaient des glands des forêts (4). Donc :

Rép. 1. *N.* Car des conjectures ne détruisent pas ce qui est fondé sur la tradition unanime de tous les peuples et de tous les âges, et qui tend surtout à confirmer dans tout son ensemble ce que Moïse rapporte de la vie de ce temps-là. Et d'abord, que les premiers hommes jouissaient d'une innocence de vie merveilleuse, qu'ils étaient à l'abri des châtiments, des douleurs,

(1) Tel Wegscheider, § 100, n. *a*; A.-Mathias Pr., *de la Manière de traiter la mythologie des Grecs*, p. 5; Archives philologiques et pédagogiques, par Seebode, Helmst., 1826, vol. II, p. 3; Arnold Ekker, Essai sur la fable de Prométhée, de Protagoras, cité par Platon, et sur la progression du genre humain, Utraj., 1822.

(2) Wegscheider, § 97, n. *q*.

(3) Tel Bory de Saint-Vincent, voy. Revue encyclop., Paris, 1825, mars, art. sciences physiques, *Homme*. Il pense, en outre, qu'il faut véritablement appeler âge d'or ce temps que des écrivains légers appellent âge de fer; il annonce pourtant un cinquième âge, savoir, l'âge *de la raison*, dont nous avons déjà aperçu le crépuscule.

(4) Joseph Micali ne s'éloigne pas beaucoup de ces idées dans son Histoire des anciens peuples de l'Italie, Firenze, 1832, tom. I, c. 1, p. 9, ainsi que Louis Rossi, de l'Hist. de l'Italie, c. 4, p. 128.

des travaux et des crimes, comme le disent les Chinois; 2. que ces hommes étaient très-rapprochés des dieux, qu'ils étaient doués d'un excellent naturel, qu'ils vivaient fort heureux, comme les Grecs et les Latins le professent; 3. que Dieu les nourrissait, qu'ils vivaient nus, sans habitation, en plein air, comme le disent Platon et Diodore de Sicile, qui s'appuient sur les traditions égyptiennes. 4. Si on compare à cela ce qui est écrit de la formation de la première femme d'une côte d'Adam, de la chute de nos premiers parents, et de la manière dont elle eut lieu, des effets qui en résultèrent, et dont nous parlerons plus bas (1), choses sur lesquelles les annales de tous les peuples s'accordent, de même que leurs traditions, il en résultera qu'il est plus clair que le jour que toutes ces choses n'ont qu'un seul et unique principe. Quant à ce que l'on ajoute sur l'empressement à accepter ces récits fabuleux et à y en ajouter de nouveaux pour calmer les ennuis des temps présents, de manière que tous les peuples, de religions, de mœurs, de caractère, d'âge, de langue et de pays différents, se soient accordés à admettre non-seulement la nature du fait, mais encore ses diverses circonstances, c'est une chose de toute impossibilité. C'est ce que repousse non-seulement la philosophie allemande, mais aussi le sentiment commun des hommes; surtout, comme plusieurs de ces peuples avaient des rapports ensemble (2), ceci ressemblerait beaucoup à un miracle.

Rép. 2. *D.* Et en divers temps, ou après la chute de l'homme, *soit;* dans le même temps et avant sa chute, *N.* Nous ferons observer d'abord que les mêmes monuments historiques, en commençant par Hésiode, Hérodote, Diodore de Sicile, jusqu'aux âges plus civilisés, qui nous parlent des premières sociétés ou des premiers hommes, et qui nous les représentent comme des tribus nomades, qui, petit à petit, finissent par se civiliser, nous rappellent aussi la tradition de l'âge d'or, ou de l'état d'innocence de nos premiers parents. Ces documents historiques s'accordent parfaitement entre eux, pourvu que l'on admette que la condition de l'homme n'a pas toujours été la

(1) Voy. Annales de philosophie chrétienne, art. cit., Windisch., ouv. et liv. cit.

(2) Si on ajoute à tout cela les traditions et les preuves sur l'origine commune des peuples, sur l'origine du monde, sur la chute de l'homme, etc., dont nous avons en partie cité les monuments, et que nous citerons en partie plus bas aussi, on a une preuve évidente et démonstrative de cette vérité.

même dans les divers temps, soit avant, soit après sa chute. Ainsi, si nos adversaires admettent tout cela lorsqu'ils parlent de l'humble condition des premiers hommes, pourquoi le récusent-ils lorsqu'ils nous rappellent l'origine et la vie bienheureuse de nos premiers parents, et le traitent-ils de mythes, ou d'allégories symboliques qui obscurcissent les lumières de l'histoire? Ils nous fournissent au contraire d'amples lumières pour concilier les histoires, comme le prouve ce que nous avons dit.

Rép. 3. *N.* Nous ne voyons nulle part, en effet, l'anthropophagie à l'origine du genre humain ; les documents historiques repoussent cette assertion; ce qui fait qu'elle ne fut qu'un éloignement pervers du genre humain de sa voie, comme l'est la vie sauvage, la férocité, qui se trouve encore chez quelques peuples, de même que leur langage (1). Comme l'éducation et la civilisation font faire aux hommes des progrès en avant, de même aussi, quand ils sont privés de ces secours, reculent-ils; notre Europe en est un exemple frappant : à l'occasion des incursions et des ravages des barbares, l'humanité passa bientôt de l'état où elle était alors à cet état de barbarie que nous déplorons au moyen-âge. On peut en dire autant de l'Asie et de l'Egypte, qui furent autrefois la patrie des lettres. On ne doit donc considérer la vie sauvage et l'anthropophagie que comme la dernière période, le *nec plus ultra* de la dégradation dans laquelle sont tombés certains peuples privés de tous les secours de la civilisation.

Ils sont donc dans une profonde erreur pour la plupart, les historiens et les archéologues modernes, lorsque, se confiant à leur sagesse, ils contredisent les saintes Ecritures et prétendent que le premier état de l'homme fut l'état sauvage, ou qu'ils

(1) Voy. de Maistre, Soirées de Saint-Pétersbourg, 2e entretien, tom. I, p. 81; voici ce qu'il y dit : « De là viennent les sauvages qui ont fait dire » tant d'extravagances, et qui ont surtout servi de texte éternel à Jean-Jacq. » Rousseau;... il a constamment pris le sauvage pour l'homme primitif, » tandis qu'il n'est et ne peut être que le descendant d'un homme detaché » du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque, mais » d'un genre qui ne peut plus être répété, autant qu'il m'est permis d'en » juger; car je doute qu'il se forme de nouveaux sauvages. Par une suite de » la même erreur, on a pris le langage de ces sauvages pour des langues » commencées, tandis qu'elles ne sont et ne peuvent être que des débris de » langues antiques *ruinées*, s'il est permis de m'exprimer ainsi, et degradées » comme les hommes qui les parlent. En effet, toute dégradation individuelle » ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureuse» ment proportionnelle dans le langage. »

étaient anthropophages; que peu à peu ils devinrent habitants des bois et chasseurs, et qu'ensuite ils devinrent pasteurs ou nomades, et qu'enfin ils s'élevèrent jusqu'à cultiver la terre et à vivre en société. Car ils confondent ici la condition vraie et primitive de l'homme avec ce qui arriva après ces dispersions et ces déviations générales ou partielles d'un autre âge, et à la suite desquelles les hommes, s'écartant petit à petit des sociétés premières et de la civilisation, tombèrent dans cet état d'abaissement, jusqu'à ce que plus tard ils remontassent, à force de peine et par des progrès prolongés, jusqu'à cet état adulte de perfection dont il est parlé soit dans la mythologie, soit dans les monuments historiques (1).

PROPOSITION III.

L'état de justice, ou de grâce sanctifiante, ou de bonheur dans lequel Dieu créa nos premiers parents, ne leur était pas dû.

La proposition que nous venons d'énoncer est l'expression de la doctrine catholique, comme le prouve ce que nous allons dire. Cependant, comme nous attaquons ici une question scabreuse à cause des controverses de certains théologiens catholiques, il n'est pas hors de propos de poser certains principes préliminaires qui nous seront d'un grand secours pour exposer nettement la question, et pour distinguer la doctrine de l'Eglise des opinions particulières des écoles. Voici donc nos observations préalables.

I. *Le dû* de la nature ou naturel peut se prendre dans divers sens; il peut se prendre ou pour ce qu'emporte la nature avec elle, ou pour ce qui concorde avec la nature, ou pour ce que perfectionne la nature dans ses opérations, ou enfin pour ce qui est une partie de la nature ou n'est que par ses principes, tels que sont dans l'homme l'âme et le corps, ou la faculté de

(1) Aussi J. Muller, Hist. univers, c. 1, en traitant de l'état du premier homme, fait-il observer qu'on peut décrire cet état de deux manières; comme il est des traditions qui dépeignent l'âge d'or, où régnèrent la paix et la justice, elles nous représentent aussi l'âge suivant comme une déviation de l'espèce humaine de son état primitif; d'autres traditions, au contraire, nous le représentent à l'état sauvage dans le principe, jusqu'à ce qu'il se civilise et s'adoucisse petit à petit. Mais ces différentes traditions s'enchaînent parfaitement entre elles, si on tient compte des divers états par où passèrent les hommes, d'après ce que nous avons dit précédemment.

sentir et d'entendre (1). On dit au contraire qu'une chose n'est pas *due* à la nature, ou qu'elle est *surnaturelle*, de deux manières : on dit qu'elle ne lui est pas due, *per se*, lorsqu'elle ne peut pas découler des principes de la nature, tel *V. G.* que fut l'ascension d'Elie dans le ciel, sur un char de feu, la force de Samson, etc.; on dit qu'elle ne lui est pas due *par accident*, lorsqu'elle s'obtient parfois par un miracle, bien que d'ailleurs elle découle ordinairement de la nature, *V. G.* les guérisons instantanées, le recouvrement de la vue, la sagesse d'Adam, etc.

II. Aussi Luther, et après lui Baïus, Jansénius, Quesnel et leurs adeptes prétendent-ils que la grâce sanctifiante, l'exemption de la concupiscence et l'immortalité, avec toutes leurs conséquences, sont si naturelles à l'homme, que sans elles sa nature serait incomplète, et que Dieu n'a pas pu, sans blesser sa bonté et sa justice, créer les hommes sans ces qualités ou perfections. Ils concluent de ce principe que les hommes, qui naissent maintenant sans la justice originelle, sont privés d'un bien naturel; comme la brebis qui naîtrait sans queue, boiteuse ou aveugle serait privée d'un bien naturel, et que si quelqu'un recouvre divinement la justice originelle, c'est là un don *surnaturel* par accident ou quant au mode, mais non pas *en soi*, ainsi que nous l'avons dit de l'aveugle qui recouvre la vue. Quant à la doctrine catholique, elle tient, elle, que la grâce sanctifiante, l'exemption de la concupiscence, l'immortalité sont des dons surnaturels en soi, et tellement gratuits, que Dieu peut sans blesser ses attributs créer l'homme sans l'en enrichir, et que par conséquent l'homme, par le péché originel, n'a perdu aucun des biens naturels qu'il avait reçus; de sorte que sans faire acception du péché, Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, sujet à la mort, aux maladies, à la concupiscence, à l'ignorance, mais sans être élevé à l'ordre surnaturel.

III. Notre proposition embrasse deux choses : 1. c'est que la grâce n'est pas due à l'homme; 2. que les dons de science, d'intégrité et d'immortalité, compris sous le nom de félicité, sont des dons purement gratuits qui ne sont pas dus à l'homme.

IV. La doctrine catholique, ainsi exposée, ne peut pas se confondre avec les deux questions de l'école, dont la première

(1) Voy. Bellarm., de la Grâce du premier homme, c. 5.

consiste à dire : Dieu a-t-il pu au moins, *de potentia ordinata*, créer ou non l'homme sans l'élever et sans lui accorder les autres dons que nous avons énumérés? Tous les théologiens catholiques conviennent que Dieu peut le faire, *absolument parlant* (1). L'autre controverse consiste en ceci : Dans l'hypothèse que Dieu ait pu, soit d'une puissance absolue, soit d'une puis-

(1) La différence que ces théologiens mettent entre la puissance *réglée* et la puissance *absolue*, c'est que la puissance réglée est celle en vertu de laquelle Dieu n'agit pas seulement d'après les lois de la justice, mais encore d'après celles de la bonté, de la décence et de la convenance; la puissance absolue, au contraire, est celle par laquelle il agit d'après les règles de la justice seule. Aussi en est-il quelques-uns qui enseignent que Dieu a pu créer les hommes sans ces dons surnaturels et gratuits d'une puissance *absolue*, mais qu'il ne l'a pas pu d'une puissance *réglée*. Cette opinion a été taxée par plusieurs comme entachée de jansénisme, et cela, parce que Jansénius lui-même avouait que Dieu pouvait *absolument* créer les hommes dans cet état, mais qu'il ne le pouvait pas d'une puissance *réglée*.

Pourtant les fauteurs de ce sentiment soutiennent qu'il y a, entre Jansénius et eux, une grande différence, parce que Jansénius soutenait que l'homme privé de ces dons est *contrefait et mauvais*, pendant qu'ils affirment, eux, que l'homme peut être bon sans ces dons; mais, comme les œuvres de Dieu sont *parfaites*, ils en concluent que Dieu n'a pas pu créer l'homme sans ces dons merveilleux. Quant aux autres, ils répondent encore qu'il ne nous appartient pas de discerner ce que demande ou ce que ne demande pas la bonté divine, car ce principe nous conduirait à l'optimisme. Voici ce qui nous paraît certain : 1° C'est que les anciens ignorèrent complètement cette distinction. 2° C'est que ceux qui font cette distinction se servent des mêmes arguments pour démontrer l'impossibilité de l'état de pure nature, d'après la puissance *réglée* de Dieu, que Jansénius emploie pour évincer la même impossibilité. 3° C'est que les jansénistes s'appuient sur cette distinction pour répandre leurs doctrines, sans craindre les censures du pontife de Rome. 4° Comme Dieu ne peut pas agir d'après les seules lois de la justice ou en vertu de sa seule puissance, il s'ensuit que si, vu les lois de la bonté, de la décence et de la convenance, il n'a pas pu créer l'homme sans cette élévation et sans ces dons, il n'a pas pu le créer sans lui accorder ces mêmes dons, ce qui, cependant, est en contradiction avec les propositions condamnées. 5° Les propositions condamnées de Baïus le sont dans le sens que leur donnait l'auteur, et Baïus admettait que Dieu pouvait, d'une puissance *absolue*, créer l'homme sans ces dons et cette révélation, comme on le voit par Jansénius, qui fit tous ses efforts pour établir et défendre la doctrine de Baïus dans son Augustin, de sorte qu'il pouvait écrire en tête de son livre, *Défense de Baïus*; donc, lorsque Baïus nie, dans les propositions condamnées, que Dieu ait pu créer l'homme dans l'état non élevé, il faut l'entendre de la puissance réglée; donc elles ont été condamnées dans ce sens; donc la contradictoire sera catholique et vraie : Dieu, d'après sa providence *réglée*, a pu créer l'homme sans cette élévation. A quoi bon professer des doctrines qui, si elles ne sont pas hérétiques ou erronées, frisent du moins l'hérésie ou l'erreur, quand tout le monde a devant soi la voie royale? Mais la doctrine catholique, que nous défendons, est d'un très-haut intérêt, puisqu'elle est pour ainsi dire l'anneau qui relie les divers autres chapitres de la doctrine catholique sur les effets du péché originel, la liberté et la grâce de Jésus-Christ, etc., comme le prouvera ce que nous allons dire.

sance relative, *ordinata,* créer l'homme dans l'état de nature pure, selon le langage de l'école, l'homme avait-il besoin de la grâce pour observer la loi naturelle ? Pour nous, nous tenons pour certain que, dans cette hypothèse, l'homme avait besoin de ces secours, et que Dieu les lui aurait donnés inévitablement, puisqu'il ne commande jamais rien d'impossible, non pas, il est vrai, *quant au mode,* comme le disent les écoles, mais quant *à la substance de l'œuvre,* qui ne rentre que dans l'ordre naturel, comme on le suppose (1).

Ceci posé, voici comment nous établissons la doctrine en question avec le cardinal Gotti, *O. P.* (2) : Si cet état était dû à l'homme, ce serait ou de la part de Dieu, ou de la part de l'homme; or, on ne peut pas dire qu'il lui soit dû de la part de Dieu non plus que de celle de l'homme. Et d'abord ce n'est pas de la part de l'homme; sa nature n'exige qu'une chose, c'est qu'il soit un animal raisonnable, bien organisé pour remplir les fonctions de son ordre, et telle n'est pas assurément la grâce sanctifiante; autrement elle ne serait pas une grâce, d'après le raisonnement de l'Apôtre, Rom., IV; ce n'est pas non plus l'exemption de la concupiscence, que la nature n'exige pas d'elle-même, qui consiste à se porter vers le bien sensible par

(1) Il est évident, par là, que l'état de la question n'est pas connu de ces auteurs qui combattent la possibilité de cette condition naturelle; de ce que l'homme serait alors comme émancipé de Dieu, qu'il n'aurait pas besoin de ses secours, ce que soutiennent imprudemment quelques Allemands, ou que l'homme ne devrait plus adresser à Dieu ses prières pour en obtenir des secours de ce genre; ou encore, qu'il ne serait plus possible d'établir la nécessité de la révélation, puisqu'il s'ensuivrait que l'homme, par le péché originel, n'aurait pas été placé, sur ces divers points, dans un état inférieur quant à l'essence humaine, qu'il le serait dans l'état de nature non élevée. C'est en vain que l'on tire ces conséquences et plusieurs autres de la condition mal comprise et mal interprétée de cet état, car elles ne découlent pas de la doctrine elle-même. Certes, ces moyens ou secours d'un ordre naturel, que l'homme reçoit extérieurement, ne sont pas aptes à le transporter dans un état surnaturel, comme on le voit par le corps humain qui, *V. G.* dans son état naturel, a besoin d'aliments qui croissent dans les champs, qui lui viennent de sources extérieures; cesse-t-il pour cela d'être dans un état naturel parce que ces aliments ne croissent pas dans son fonds, c'est-à-dire ne se produisent pas continuellement intérieurement en lui-même? L'âme humaine, pour développer ses facultés, a besoin d'être cultivée et par les parents et par des maîtres, etc. La sollicitude des parents seule peut procurer à l'enfant ce qui lui est nécessaire pour sa conservation et son développement. La nature de l'être borné n'emporte donc pas avec elle tout ce qui lui est nécessaire, sans avoir besoin d'aucun secours extérieur pour sa conservation et atteindre le but qui lui est assigné.

(2) Théol. scholastico-dogm., Bologne, 1729, tom. 6, I part., de l'Homme et de ses divers états, quest. 11; État de nature pure, dout. 1, §§ 2 et suiv.

le sentiment et la convoitise, et vers les biens spirituels et intelligibles par l'intelligence et la volonté, propensions contraires desquelles il naît naturellement un conflit et un grand obstacle dans l'action, ni enfin l'immortalité et l'exemption des douleurs et des châtiments, puisqu'il est de la nature sensible et composée d'éléments ou de principes contraires d'être sujette à la douleur, à la corruption et à une dissolution complète (1). Ce n'est pas non plus de la part de Dieu, qui est entièrement libre dans la distribution de ses dons, qui n'est soumis à aucune nécessité qui lui impose l'obligation d'accorder aux créatures tel degré de perfection plutôt que tel autre.

Cette vérité s'appuie encore sur la condamnation des thèses de Baïus et de Quesnel, où ils enseignent la doctrine contraire. Car si Pie V et Grégoire XIII condamnèrent les propositions suivantes de Baïus, savoir la 21e : « L'union de la nature hu-» maine à la nature divine, et par conséquent son élévation, » son exaltation était due à l'intégrité de sa condition pre-» mière; il faut donc dire que cette union est naturelle et » qu'elle n'a rien de surnaturel. » Il dit encore la même chose dans les propositions 23 et 24; il le répète dans la proposition 26 : *L'intégrité de la première création ne fut pas une exaltation gratuite pour la nature humaine, elle ne fut que sa condition naturelle.* 55 : « Dieu n'aurait pas pu, dans le prin-» cipe, créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui. » 78 : « L'im-» mortalité du premier homme n'était point un bienfait de la » grâce, mais une condition naturelle. » Et enfin, prop. 79 :

(1) Tel est l'enseignement unanime des physiologistes qui ont étudié la nature de l'homme en elle-même et en la comparant avec celle des autres animaux. Bichat, Anatomie générale, tom. I; M. A. Petit, Discours sur la douleur; Bilou, Diss. sur la douleur; Jacopi, Physiologie, tom. II; Tomassini, Leçons critiques; sans nous arrêter à citer les autres, voy. Ben. Mojon, *Leggi fisiologiche;* voy. édit. 3, Milan, 1821, *Considérations générales sur la vie et ses phénomènes,* §§ 1 et suiv., de même que ibid., classe 1, des *Fonctions conservatrices de la vie quant à l'individu,* ord. 1, genre 1, *de la Patience et de la douleur,* §§ 42 et suiv., et genre 6, §§ 479 et suiv.; Magendie, Traité élément. de physiologie, traduit du franç., Pise, 1819, tom. II, *de la Mort.* « L'existence individuelle de tous les corps organisés est sujette à la dure né-» cessité de cesser d'être et de mourir, dit-il; l'homme est soumis à la même » nécessité. C'est ce que nous fait voir l'histoire des diverses fonctions. » L'auteur dit ici comment cessent de fonctionner les divers organes, comment vient, petit à petit, la décrépitude, puis la mort. Mais il fait observer « que » ce n'est que le petit nombre qui meurent de la sorte; sur un million » d'hommes, à peine en est-il quelques-uns qui meurent de la sorte : on » meurt à tous les âges de la vie, etc.; » voy. aussi L. Martini, Leçons de physiologie, Turin, 1831, tom. XII, leç. 93.

« L'opinion des docteurs qui soutiennent que Dieu put créer » le premier homme et l'établir sur la terre, sans la justice na» turelle, est fausse (1). » Mais comme Quesnel renouvelait cette doctrine dans sa proposition 35, conçue en ces termes : « La grâce d'Adam est une conséquence de la création, et elle » était due à la nature saine et intègre, » Clément XI la condamna de nouveau dans la constitution *Unigenitus*. Toutes ces propositions ayant donc été condamnées comme contraires à la doctrine catholique, elles sont une preuve patente que leurs contradictoires sont vraies.

Pressé sur ces divers points comme hérétique, dit le cardinal Gotti, *Jansénius s'agite comme un serpent* (2); mais reprenant bientôt haleine, il avance hardiment que cette censure condamne neuf saints et savants pontifes : Innocent, Zozime, Boniface, Sixte, Célestin, Léon, Gélase, Hormisdas et Jean II, qui ont approuvé la doctrine de saint Augustin comme étant celle de l'Eglise catholique, et qui l'ont simplement confirmée (3).

Mais c'est vainement que Jansénius nous donne pour patron et pour appui de sa doctrine empoisonnée saint Augustin; car voici ce que dit le saint docteur : « L'homme fut créé à l'image » de Dieu; cependant, comme il n'est pas de la même sub» stance, il n'est pas fils véritable; il devient *fils par la grâce*, » lui *qui ne l'est pas par la nature* (4). » Donc la filiation ne lui est pas *due* si elle *est gratuite*. Il dit encore : « Quand même » les peines et l'ignorance seraient des *propriétés naturelles*

(1) Bulle de Grég. XIII, *Provisionis nostræ*, où il confirme la bulle de saint Pie V, donnée le jour des kal. d'oct. 1567. Urbain VIII les a confirmées l'une et l'autre.

(2) Liv. cit., § 2, n. 10.

(3) Là éclate aussi la mauvaise foi de Jansénius, qui, liv. 1, Leçons sur la grâce de Jésus-Christ, n'emploie pas moins de vingt chapitres pour faire l'apologie de la doctrine de saint Augustin, pour l'établir, et il tente de démontrer que cette doctrine est celle qu'approuvèrent et que consacrèrent les neuf pontifes romains, et il affirme que cette doctrine n'est pas moins la sienne que celle de l'Eglise; il compare saint Augustin avec saint Paul. Ses partisans suivirent la même voie; ils commencèrent par exalter la doctrine de saint Augustin, afin de pouvoir plus facilement ensuite, à l'aide de son nom, glisser leurs erreurs. Il en est un d'entre eux qui n'a pas rougi de dire : « Partout » où l'on trouvera la doctrine de saint Augustin bien fondée, on peut abso» lument la tenir et l'enseigner, sans tenir compte des bulles des pontifes. » Alexandre VIII a condamné cette proposition. Luther et Calvin avaient usé du même artifice; mais comme saint Augustin enseigne positivement le contraire, il s'ensuit que c'est en vain qu'ils invoquent son autorité.

(4) Liv. II, Cont. Maxim., c. 15, n. 2.

» *primitives*, il ne faudrait pas en blâmer Dieu, il faudrait » plutôt l'en louer (1). » Il dit encore plus clairement : « Si » elle (l'âme) a commencé par être, non-seulement avant le » péché, mais avant toute sa vie, telle qu'elle est devenue après » sa vie coupable, elle doit à son créateur de grandes actions » de grâces pour les biens qu'elle en a reçu... Car ce ne sont pas » de petits biens que l'existence de l'âme elle-même, et que la » faculté qu'elle a reçue de se développer avec *le secours de* » *Dieu son créateur,* et de pouvoir acquérir, par une pieuse » application, toutes les vertus au moyen desquelles elle peut » se délivrer des difficultés qu'elle éprouve et de l'ignorance » qui l'aveugle (2). » Voici ce qu'il écrit de l'exemption de la concupiscence : « La grâce de Dieu était grande, là où un » corps terrestre et animal n'était pas soumis à convoitise » charnelle. Celui donc qui, revêtu de la grâce, n'avait rien » dans la nudité de son corps qui le fît rougir, sentit, dès » qu'il fut privé de cette même grâce, qu'il lui fallait le cou- » vrir (3). » Parlant de l'immortalité, voici ce qu'il en dit : « Cet état, il le devait à une *grâce merveilleuse de Dieu* (4); » il dit encore ailleurs : « Mortel lui-même, *il n'est mort qu'à* » *cause du péché* (5). » Ces textes sont si clairs qu'ils dispensent de tous commentaires.

Mais nous croyons à propos de joindre ici la doctrine de saint Thomas à celle de saint Augustin; car le premier a fait passer dans ses écrits et exprimé nettement la doctrine du second. Or, les paroles du docteur angélique sont parfaitement claires : « Dieu pouvait créer l'homme dans un état de nature » pure (6). » Il exprime si clairement en divers autres endroits

(1) Liv. I, Rétract., c. 9, n. 6.

(2) Liv. III, du Lib. arb., c. 20, n. 56.

(3) Liv. IV, Cont. Jul., c. dern., n. 82.

(4) Liv. XIII, Cité de Dieu, c. 20.

(5) Liv. I, des Péch., rémis. et mérit., c. 5.

(6) *Quodlibet,* 1, art. 8, Œuv. de saint Thomas, édit. de Rome, 1570, tom. VIII, p. 2; il y traite cette question *ex professo :* « Mais, parce qu'il fut » possible à Dieu de créer l'homme dans un état purement naturel, il n'est » pas hors de propos d'examiner jusqu'où va l'amour naturel. » Ensuite, après avoir examiné les opinions des autres, voici en quels termes il conclut : » On doit donc dire qu'aimer Dieu par-dessus toutes choses, et plus que soi- » même, est quelque chose de naturel, non-seulement à l'ange et à l'homme, » mais encore à la créature, quelle qu'elle soit, selon qu'elle peut aimer sen- » siblement ou naturellement. » Et dans la 2, dis. 31, q. 1, art. 2 jusqu'au 3 : « Dieu pouvait (dit-il) dès le principe, et quand il créa l'homme, former un

sa pensée sur ce point, qu'il ne peut pas y avoir de doute sur sa manière de voir en cet article (1).

On voit donc, par ce qui précède, que, soit d'après l'autorité de l'Ecriture, soit d'après celle de la raison, il est constant que l'état de justice ou de grâce sanctifiante et de félicité dans lequel Dieu créa nos premiers parents ne leur était pas dû, et c'était là ce que nous nous proposions de démontrer (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. La fin dernière de la créature raisonnable consiste dans la vision béatifique de Dieu, puisque seule elle peut satisfaire l'esprit de l'homme, et que seule elle le rend heureux, d'après ce célèbre adage de saint Augustin : « Vous nous avez » fait pour vous, et notre cœur n'a point de repos jusqu'à ce » qu'il se repose en vous. » 2. Et s'il n'en était pas ainsi, Dieu eût condamné l'homme innocent à un supplice éternel ; car, ou l'homme soupirerait après ce bonheur, ou il n'y soupirerait pas. S'il ne soupirait pas après, cette perversité serait elle-même un malheur ; mais s'il soupirait après, et qu'il ne l'obtînt pas, la privation de ce même bonheur serait certainement un tourment pour lui. 3. Aussi est-ce avec justice que saint Augustin pressait les pélagiens, qui soutenaient que les petits enfants n'étaient pas coupables du péché originel, et qui pourtant les excluaient du ciel s'ils mouraient sans baptême.

» autre homme du limon de la terre et le laisser dans l'état de sa nature, tel » que mortel, passible, *soumis aux combats de la concupiscence*, en qui la » nature fût dans toute sa simplicité, parce que cela découle des principes » de la nature ; cependant, il n'eût point été soumis à cet état à cause de » son péché ou de sa faute, car ce défaut n'eût point été le fruit du péché » d'Adam. » Ouv. cit., éd. tom. VI. Enfin, 1 p., q. 95, à la 1, dissertant sur la droiture avec laquelle Adam fut créé, il dit : « Il est évident que cette soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'est pas naturelle ; autrement, elle eût existé après le péché, puisque les démons eux-mêmes ont conservé leurs propriétés naturelles. » J'ai voulu citer ces vers passages de saint Thomas, pour demontrer quelle est l'impudence de ux qui s'appuient sur lui pour soutenir l'opinion contraire.

(1) Voy. Martinez Ripalda, S. J., tom. III, de l'Etre surnaturel, append., diss. 8, sect. 1, Cologne, 1648 ; il y énumère avec beaucoup de soin les passages de saint Thomas et des autres scholastiques.

(2) Cette question a été longuement traitée, entre autres par Bellarmin, liv. *de la Grâce* du premier homme, neuf premiers chapitres ; Suarez, proleg. 4, de la Grace ; card. Gotti, liv. cit. ; Tournely, Traité de la grâce, quest. 2. Mais le Pere Casini, de la S. J., entre autres, a écrit une remarquable diss. avec ce titre : *Qu'est-ce que l'homme?* ou Controverse sur l'état de nature pure, qui a été de nouveau publiée par le Père Zaccaria, comme appendice au II liv. de l'Ouv. des six jours, de Petau, tom. III, edit. Venise, 1757.

« Pourquoi, dit-il, ravissez-vous le patrimoine du royaume » des cieux à l'innocent? Celui qui n'acquiert pas le royaume » des cieux, est certes privé d'un grand bien. Quelle est cette » justice (1)? » 4. Il écrit en plusieurs autres endroits que la béatitude, qui était *la récompense du mérite,* est maintenant un don de la grâce. Donc :

Rép. 1. *N. A.* Car la fin propre de la nature raisonnable non élevée, et la récompense des actions honnêtes, consistent sans doute dans la contemplation et l'amour de Dieu, mais d'un ordre purement naturel, ou dans la connaissance abstractive de Dieu, et dans l'amour naturel (2). On voit par conséquent quelle est la réponse à faire à ce que l'on ajoute, que la seule vision béatifique remplit notre âme. Ceci est certainement faux dans l'hypothèse de l'état de l'homme non élevé à un ordre surnaturel; car, dans cet état, la connaissance abstractive de Dieu et l'amour de l'ordre naturel rempliraient si bien l'âme de l'homme, qu'il n'y aurait en lui aucun désir véhément et violent, ou, suivant le langage reçu, *absolu et efficace,* d'un plus grand bien, pour troubler leur paix et leur bonheur; de même que maintenant le désir d'une vision plus parfaite et de l'union hypostatique n'est pas pour les bienheureux un sujet d'anxiété ou de tristesse (3).

Ainsi, l'adage de saint Augustin doit s'entendre de la condition présente; mais dans un autre ordre de choses, il est parfaitement en rapport avec l'ordre naturel, comme nous l'avons dit un peu plus haut, mais il ne l'est pas avec l'ordre surnaturel; car l'homme ne le connaîtrait pas, et par conséquent ne le désirerait pas, puisqu'on ne désire pas ce qui est inconnu.

Rép. 2. *N.* Le dilemme en question n'est d'aucune valeur, d'après ce que nous avons dit, car l'homme ne désirerait que le seul bonheur naturel qu'il pourrait obtenir. Mais la propension qui porte l'homme à désirer le bonheur ne concerne que la béatitude en général, et non le bonheur en particulier, tel que la vision béatifique. Les philosophes tirent de cette propension naturelle une preuve de l'immortalité de l'âme.

Rép. 3. *D.* Dans le sens des pélagiens, auxquels le saint

(1) Sermon, c. 94, c. 6.

(2) Voy. Suarez, prolég. 4, de la Grâce, n. 10.

(3) Voy. Suarez, liv. c., 19, 20, et le card. Gotti, liv. cit.

docteur adressait un argument que l'on appelle *ad hominem*; *C.* dans le sens propre, *je dist. encore:* D'après l'état actuel de la Providence, *C.* d'après un autre état dont nous parlerons plus loin, *N.* Car les pélagiens disaient qu'il pouvait se faire que l'on obtînt par les seuls mérites naturels le royaume des cieux ou la béatitude, qui consiste dans la vision béatifique, et qu'ils appelaient *naturelle.* Aussi est-ce de cette justice que saint Augustin leur reprochait d'exclure la nature *innocente;* ce qu'il faut entendre dans le sens des pélagiens, qui n'admettaient pas de péché originel (1). Ensuite, il parle de l'ordre actuel de la Providence, dans lequel, d'après lui, comme nous l'exposerons en son lieu, il n'y a pas de milieu entre le lieu des tourments et le royaume des cieux.

Rép. 4. *D.* A improprement parler, et en tenant compte d'une plus grande grâce que reçoivent maintenant d'une manière positive ceux qui en sont indignes, *C.* proprement et à l'exclusion de toute grâce, *N.* En effet, il dit clairement dans son Catéchisme, c. 28, en parlant de l'état d'innocence : « Tout mérite eût été alors impossible sans la grâce. » Mais pourquoi dit-il : « C'est que la nature humaine reçoit main- » tenant, par la grâce, ce qu'elle aurait reçu de ses mérites si » elle n'eût pas péché ; » ibid. Il l'explique en répondant : « Parce que, après cette chute, la miséricorde de Dieu est » plus grande. »

Inst. Saint Thomas, liv. III Cont. les Gent., c. 50, et p. I, q. 12, art. 1, enseigne que naturellement l'homme a le désir de voir Dieu, et qu'en voyant l'effet, l'homme désire naturellement en voir la cause première. Donc :

Rép. D. A. Dans l'hypothèse de son élévation et avec les lumières de la foi, *C.* par lui-même, *N.* Ainsi l'homme, en voyant l'effet, désire voir la cause première, *D.* Autant qu'il le peut dans sa condition, *C.* absolument, *N.* Car le même saint enseigne, quest. cit., art. 4, que ni l'homme, ni quelque créature que ce soit, ne peut naturellement, ou si l'on tient compte de sa condition, voir l'essence de Dieu (2).

(1) Voy. l'ill. Bern. de Rubéis, O. P., de l'Origine du péché, Traité théol., Venise, 1757, c. 31, §§ 1 et suiv.

(2) Voy. de Rubeis, ouv. cit., c. 35, où, après avoir cité, d'après Jansénius, les passages de saint Thomas qui semblent favoriser son opinion, il cite aussitot après les passages les plus clairs de saint Thomas, ou, pour mieux dire, les principes par lesquels il prouve que le docteur angélique n'a jamais enseigné que la vision béatifique de Dieu ou la vision intuitive fût naturelle

II. *Obj.* L'état dans lequel l'homme naîtrait sans péché, et pourtant avec la concupiscence et l'ignorance, est absolument impossible ; car l'ignorance et la concupiscence, comme l'enseigne en divers endroits saint Augustin, sont le châtiment du péché ; et Rom., VIII, 20, 24, la concupiscence est appelée *péché* d'une manière absolue ; or, tel serait l'état de nature pure. Donc :

Rép. N. Maj. Quant à la première preuve, *D.* L'ignorance et la concupiscence sont la peine du péché dans l'état actuel, *C.* elles en sont la peine absolument et dans un état possible, *N.* Car l'esprit humain, en tant que fini de sa propre volonté, est sujet à l'ignorance et à l'erreur. De plus, en tant que la nature humaine jouit d'un amour sensitif, elle est affectée de telle façon qu'elle tend vers le bien sensible, et qu'elle fuit le mal sensible ; et il n'y a pas là de vice. Et si parfois cet amour porte immodérément l'homme vers le mal et le détourne du bien, ce n'est là qu'un accident ; et s'il y a là un défaut, il n'est pas moral, il est purement physique, et de sa nature il découle, soit de la perfection naturelle ou inhérente à chaque créature, soit de la réunion des deux parties rationnelle et animale de l'individu. Et quand saint Augustin dit que la concupiscence et l'ignorance sont les peines du péché, il parle, comme on le voit, de l'ordre actuel, et c'est ce que nous disons aussi. Car le nom de châtiment est relatif à la faute (1).

C'est dans ce même sens que l'Apôtre appelle la concupiscence péché, savoir, en tant qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché, comme l'a déclaré le concile de Trente ; ce n'est donc qu'improprement que l'on appelle la concupiscence péché.

Inst. 1. S'il en était ainsi, il faudrait dire non-seulement

à l'homme ; il enseigne partout, au contraire, tout l'opposé ; il explique ensuite dans quel sens le saint docteur a dit que l'*aspect de l'effet* le porte naturellement à désirer d'en voir la cause première. Au point qu'il est vraiment étonnant de voir avec quelle légèreté certains hommes citent les paroles du saint docteur, pour prouver l'impossibilité de l'état de nature pure. Qu'il nous suffise de citer ce que saint Thomas écrit, quest. 22 de la Vérité, art. 7 ; il nous y découvre sa pensée : « *L'homme est imprégné du » désir de sa fin dernière en général*, au point que, naturellement, il désire » d'être complet dans sa bonté. Mais en quoi consiste cet accomplissement? » Est-ce dans les vertus, dans les sciences ou dans les choses délectables, ou » autres choses de ce genre? *C'est ce qui n'est pas déterminé par la nature.* » Voy. aussi Gotti, liv. cit.

(1) Voy. card. Gotti, liv. cit.

que la concupiscence est une propriété de l'homme, mais encore qu'elle est bonne; or, saint Augustin prouve en plusieurs endroits, contre Julien, qu'elle est d'elle-même mauvaise et nuisible. 2 Il le poursuit encore parce qu'il avait osé dire qu'elle est *naturelle*. 3. Il s'applique en outre à démontrer la transmission du péché originel par la corruption de la nature, corruption que reconnurent les philosophes païens eux-mêmes, en appelant la nature, non pas une mère, mais une marâtre. 4. Mais s'il n'en était pas ainsi, il faudrait regarder Dieu comme l'auteur, soit de l'ignorance, soit de tous les crimes vers lesquels les portent, soit la colère, soit la cupidité, soit enfin de toutes les erreurs, dont l'ignorance est la mère féconde. Or, ce sont là autant d'absurdités. 5. De là cet adage des écoles, que le péché originel a non-seulement spolié l'homme de ses dons gratuits, mais qu'il l'a aussi frappé dans ses biens naturels ; ce qu'exprime aussi le concile de Trente (1), lorsqu'il déclare que, par le péché, l'homme a été détérioré tout entier et quant au corps et quant à l'âme. Donc l'ignorance, la concupiscence, la mortalité, ne doivent pas être appelées des propriétés, mais bien des vices de la nature.

Rép. 1. *D*. Si on donne le nom de *faculté* au désir du bien sensible ou à la fuite du mal, on peut dire que la concupiscence est une propriété, soit bonne, soit *naturelle*, *C*. si on la prend pour l'acte de convoiter le mal, *N*. Car, dans ce dernier sens, elle serait un défaut que Dieu permet seulement. Mais quand saint Augustin enseigne qu'elle est par elle-même mauvaise, ignominieuse, ou mauvaise et honteuse, ainsi qu'il le dit, elle est telle, en tant « qu'on la prend pour la convoitise, par » laquelle la chair convoite contre l'esprit ; » ou, comme il le dit encore, « quand elle soupire après ce qui n'est pas per- » mis (2), » et non pas en tant qu'on la prend pour la faculté de convoiter. Il dit aussi de la concupiscence, qu'elle est ignominieuse en tant qu'elle emporte un défaut naturel; ainsi nous sommes dans l'habitude de rougir des vices du corps, que l'on sépare ordinairement de la faute, comme si la chose n'était pas moralement mauvaise.

Rép. 2. *D*. Parce qu'il appelait *naturelle* la concupiscence qui tend vicieusement vers le mal, *C*. celle qui consiste dans la

(1) Sess. 5, canon 1.

(2) Explication du Ps. 118.

faculté de désirer le bien sensible, *N.* Or, Julien se trompait sur plusieurs points : 1. il se trompait en ce qu'il voulait que la concupiscence, en tant qu'elle est un défaut, fût bonne *moralement;* 2. en tant qu'il n'admettait aucune concupiscence *pénale ou rebelle;* 3. en disant qu'il était permis de suivre ses mouvements, ou de se laisser conduire par la jouissance des sens ou par le plaisir; 4. enfin, en disant que cette imperfection de la nature ramenait à l'état primitif de l'homme. Et ce sont là autant de choses que saint Augustin poursuit avec raison dans Julien (1).

Rép. 3. *D.* Après avoir prouvé que les maux dont nous sommes affligés ne viennent pas primitivement de la nature, mais bien qu'ils sont des châtiments, et cela par un argument de conjecture, selon leur langage, *C.* absolument et indépendamment de ce qui a été prouvé plus haut, *N.* L'existence de la faute originelle, de même que sa communication à tous les hommes, ne peut en effet se prouver et reposer que sur la révélation ou sur la foi; comme saint Augustin démontre par ces moyens-là que cette faute existe réellement, cette démonstration une fois posée, il invoque l'appui de la raison elle-même, non-seulement pour tirer l'existence du péché originel, mais encore l'avènement du Sauveur, sa grâce, et les autres mystères de notre foi, des maux des petits enfants (2).

Ainsi les philosophes virent la corruption de la nature, qui découle d'un vice de cette même nature, *C.* qui découle du péché, *je dist. encore.* Par conjecture, *soit;* absolument, *N.* Ajoutez à cela, comme le fait observer Bellarmin (3), qu'ils ont diversement pensé et parlé de l'homme, comme le font aussi nos incrédules, qui l'égalent tantôt à Dieu, tantôt à la brute (4).

(1) Diss. cit., Ant. Casini, § 3, art. 2.

(2) Voy. Tournely, *de la Grâce,* p. 1, quest. 2, art. 3, obj. tirée des misères.

(3) Liv. de la Grâce du premier homme, c. 7, n. 26, solut. de la 11e diffic.; il y dit que les philosophes païens n'ont pas tous pensé de la même manière sur notre nature, comme le démontre Théodoret (liv. V, Contre les Grecs). Les uns, en effet, pensaient que l'homme avait été créé, par la nature, très-heureux; d'autres, très-malheureux et tout-à-fait infortuné. Tullius, III liv. de sa République, cité par saint Augustin, liv. IV, Cont. Jul., c. 12, se plaint de ce que la nature est une marâtre; Platon, au contraire, dans le III liv. de sa Républ., dit, lui, que l'homme peut devenir bienheureux par le corps, et qu'il est le plus fortuné de tous les êtres animés. Gallien ne célèbre pas avec moins d'emphase l'auteur de la nature, dans le livre des Parties; il y dit que le genre humain est ce qu'il y a de plus beau, de plus parfait.

(4) Les philosophes modernes ne se sont pas conduits et ne se conduisent

Rép. 4. *D.* Dieu serait l'auteur de la nature qui entraîne à sa suite ces imperfections et ces défauts, *C.* il serait l'auteur de ces imperfections et de ces défauts, *N.* Car, comme on ne peut pas dire que le forgeron est l'auteur de la rouille, bien que la rouille sorte du glaive qu'il a forgé, comme l'enseigne saint Thomas (1), parce que telle est la nature du fer, de même, de ce que l'homme ou la créature, quelle qu'elle soit, n'a pas le plus haut degré de perfection qu'il lui est possible d'avoir, ou, ce qui revient au même, parce qu'elle a certains défauts qui en sont inséparables, ce n'est pas à Dieu qu'il faut l'attribuer, mais bien à sa condition finie et limitée. Le P. Casinus le prouve au moyen d'un bel exemple tiré d'une fontaine. C'est à la fontaine qu'il faut reporter toute l'eau qu'on y a puisée; et si on n'en a pas emporté davantage, c'est à l'exiguïté de ses vases qu'on le doit (2).

Rép. 5. *D.* L'homme blessé dans ses propriétés naturelles, c'est-à-dire gratuites, et relativement à l'état de nature intègre, *C.* dans les propriétés essentielles de la nature humaine, *N.* Telle est la pensée du concile de Trente. Il existe cependant une très-grande discussion entre les théologiens sur ce point : L'homme est-il dans une condition pire que celle de l'état de nature pure? Les uns prennent parti pour une opinion, les autres pour l'autre. Saint Thomas, Bellarmin, Suarez et la plupart des scholastiques tiennent pour la négative (3); quelques théologiens modernes soutiennent l'affirmative. C'est leur affaire. Pour nous, la question nous semble avoir pour principe ce point, c'est que l'on n'a pas suffisamment examiné

pas autrement, lorsqu'il s'agit de la condition de l'homme, comme on le voit par Lischer, Jacobi, Schelling, les saint-simoniens, les nouveaux templariens, qui, comme nous l'avons vu dans le Traité de Dieu, pensent et même soutiennent que l'homme est Dieu lui-même, et qui, par suite, admettent l'autothéisme. Les matérialistes, au contraire, pensent qu'il ne diffère de la brute que par l'*organisation*, d'où ils font découler toutes ses opérations, que nous appelons psychologiques, nous. Aussi Bory de Saint-Vincent, liv. cit., prétend-il que l'homme ne peut pas revendiquer la première place parmi les bimanes (comme s'il y avait d'autres bimanes que l'homme!); car l'orgueil humain a porté quelques philosophes jusqu'à penser qu'il avait reçu une partie de l'intelligence divine; tout comme si le vermisseau, parce que le soleil l'éclaire, se regardait comme une émanation de l'être incompréhensible. Tel est le sentiment de ce même homme, qui, comme nous l'avons vu plus haut, affecte une consanguinité avec la chauve-souris.

(1) 1-2, quest. 85, art. 6.

(2) Diss. cit., art. 4, § 6.

(3) Voy. Suarez, prolég. 4, de la Grâce.

la condition naturelle de l'homme, qui ne demande que les facultés nécessaires, soit pour connaître le vrai, soit pour suivre le bien de l'ordre dans lequel il se trouve, et au moyen desquelles l'homme peut, s'il en fait un bon ou un mauvais usage, devenir meilleur ou pire, soit dans l'ordre providentiel actuel, soit dans tout autre ordre providentiel, surtout en s'appuyant, comme nous l'avons dit, sur des moyens opportuns.

Il est évident, d'après ce que nous avons dit, que l'ignorance et les autres afflictions auxquelles nous sommes soumis, ne peuvent être appelées des blessures de la nature que relativement à l'état dans lequel se trouvaient nos premiers parents, mais qu'elles ne peuvent pas s'appeler ainsi d'une manière absolue. C'est aussi dans ce sens qu'on les appelle des châtiments ou des pénalités.

III. *Obj*. Il est contraire et à l'autorité et à la saine raison de soutenir que Dieu a pu créer l'homme sujet soit à la mort, soit aux maladies et aux autres douleurs et afflictions, quoique innocent. Et d'abord, cela est contraire à l'autorité, puisque le premier concile d'Orange, canon 2, a défini « que ceux qui » soutiennent qu'Adam devait mourir s'il n'eût pas péché, » taxent Dieu d'injustice ; » et puis, 2. saint Augustin affirme » que la mort du corps *n'est pas une loi de la nature,* mais » bien le fruit du péché (1). » 3. Il dit en outre « que Dieu se- » rait cruel, s'il infligeait aux âmes les souffrances de cette vie » sans le péché (2). » Ceci répugne en outre à la droite raison ; car l'âme, qui est la plus noble partie de l'homme, est immortelle. 4. L'homme devrait donc plutôt suivre la nature de l'âme que celle du corps, attendu surtout qu'il doit jouir d'un bonheur au moins naturel ; mais la vie n'est heureuse « qu'autant qu'elle est éternelle, » comme le dit si souvent saint Augustin ; 5. autrement l'âme, qu'entraîne toujours la puissance du corps, serait aussi toujours violentée, ce qui est absurde. Tout homme porte naturellement dans son cœur, la nature y a pour ainsi dire gravé cette pensée, que l'innocence ne doit pas souffrir. Donc l'immortalité et l'exemption de toute espèce de douleurs sont des propriétés naturelles à l'homme.

Rép. *N*. *A*. Quant à la première preuve, *D*. Si Dieu n'était pas fidèle à ses promesses, *C*. parce qu'il violerait quelque

(1) Liv. XIII, *Cité de Dieu,* c. 15.

(2) Diss. 1, Cont. Fortunat, manich., n. 9, et diss. 2, n. 26.

droit naturel de l'homme, *N*. Le concile parle en effet ici dans l'hypothèse de l'immortalité accordée à Adam.

Rép. 2. *D*. Dans Adam, à qui Dieu avait fait don de l'immortalité, *C*. au seul point de vue de la condition naturelle de l'homme, *N*.

Rép. 3. *D*. Ce serait une cruauté dans le sens des manichéens, qui considéraient en même temps Dieu comme l'auteur et le vengeur du péché, *C*. dans le sens de notre thèse, *N*. Quand, discutant contre Julien, il enseigne « que Dieu serait » injuste s'il faisait peser sur les innocents un tel joug, » il l'enseigne « d'après la disposition du siècle présent, » comme il le dit lui-même, ou d'après l'ordre actuel de la Providence (1).

Rép. 4. *D*. A moins que la condition naturelle du corps ne demandât autre chose, *C*. autrement, *N*. Quant à ce qu'il ajoute de la béatitude naturelle qui est due à l'homme, savoir, pour ses mérites, ce n'est pas de cette vie qu'il faut l'entendre, mais bien de l'autre; l'homme n'est ici-bas que dans la voie, sur le champ de bataille. Il faut aussi entendre ce qu'il dit de la béatitude, de la béatitude essentielle, qui consiste spécialement dans le bonheur de l'âme, et non de la béatitude du corps, qui n'est que fortuite et accidentelle; mais la vie ne serait pas bienheureuse, si elle ne l'était pas d'une béatitude éternelle, ainsi que nous l'avons dit.

Rép. 5. Soit, *mais je nie la conséq*. Car, en admettant même ce désir, Dieu pourrait y suppléer, comme il y supplée maintenant dans les bienheureux; Dieu pourrait ensuite par un don surnaturel, *quoad modum*, selon le langage reçu, réunir de nouveau les corps à leurs propres âmes.

Rép. 6. *D*. Sans cause, *C*. sans faute, *N*. Or, nous avons attribué les causes de la mort, des souffrances, etc., de l'homme à sa constitution naturelle, sans nous occuper de son péché. Les animaux sont bien soumis à une foule de maux sans être coupables; pourtant ce n'est pas sans cause qu'ils y sont soumis. C'est à cela que tendent deux propositions de Baïus qui ont été condamnées, savoir, 75 : « Absolument » toutes les afflictions des justes sont un châtiment de leurs » péchés; ce qui fait que Job et les martyrs ont souffert pour » leurs péchés; » et 73 : « Le Christ seul n'a pas été atteint

(1) Voy. Casini, diss. cit., art. 3, § 3, au second.

» du péché originel ; aussi la bienheureuse Vierge est-elle » morte à cause du péché qu'elle avait contracté en Adam ; » et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées en cette vie, » comme celles des autres justes, ont-elles été le châtiment » du péché actuel ou du péché originel. » Il est évident, d'après cela, que l'immortalité et les autres propriétés dont nous avons parlé, ne sont des propriétés naturelles qu'autant qu'elles concordent avec cette nature, et qu'elles ont été accordées à l'homme innocent.

CHAPITRE III.

DE LA CHUTE DE NOS PREMIERS PARENTS.

L'état de félicité bienheureuse, dans lequel la munificence divine avait placé nos premiers parents, disparut bientôt. Ils transgressèrent en effet le commandement de Dieu ; la terre fut frappée de l'anathème qui lui ordonnait de ne produire que des chardons et des épines ; aussi l'homme fut-il obligé de fouiller la terre à la sueur de son front, pour lui demander les aliments dont il avait besoin, et ploya-t-il sous le poids des infortunes qui l'accompagnaient ; dès qu'il eut perdu l'innocence première, il commença à éprouver en lui la lutte des passions et à en porter le joug cruel, jusqu'à ce qu'il rentrât dans le sein de cette terre qui avait servi à former son corps. Les incrédules de nos jours attaquent directement cette transgression du précepte divin ; les membres des sociétés bibliques la combattent, les rationalistes la classent parmi les mythes (1). Pour nous, nous établirons la doctrine catholique comme il suit :

(1) Rosenmuller explique de l'usage de la raison qu'acquirent alors nos premiers parents, ce qui se lit au c. 3 de la Gen., à l'occasion de la chute de l'homme ; c'est aussi le sentiment qu'émet Gabler, dans les Proleg. du comm. d'Eichhorn, vol. II, part. I, p. 137 ; Jos. Theiss, Spécimen de la véritable explication de la diversité des opinions, sur le c. 3 de la Gen., et plusieurs autres.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Nos premiers parents transgressèrent le précepte de Dieu, et, par cette transgression, ils péchèrent grièvement.

Les deux parties de cette proposition sont de foi, comme le prouvent les passages du concile de Trente que nous avons précédemment cités. Quant à la première partie, qui contient le fait, nous la prouvons 1. par le c. 2, 17, de la Gen., réuni au c. 3, 6 et s. En effet, Gen., I, Dieu avait donné à l'homme ce commandement : « Tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre de la » science du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu » mourras de mort. » Et voici ce qu'on lit d'Eve, Gen., III : « Elle cueillit de ce fruit, et elle en mangea; et elle en donna » à son mari, qui en mangea aussi. » Voici ce qu'écrivait l'Apôtre, Rom., V, 12, faisant allusion à cela : « Le péché est » entré dans le monde par un seul homme (Adam). »

2. Nous le prouvons par la croyance constante de la synagogue et de l'Eglise. Les anciens Hébreux nous disent que le prince des démons, qu'ils appellent Sammaël, porta Eve à commettre le péché. Eisenmenger en a recueilli les témoignages dans les écrits des Hébreux (1). On lit au livre de la Sag., II, 24 : « La jalousie du démon introduisit le péché dans le monde; » savoir, le péché que commirent nos premiers parents, sur les instigations du démon; ibid., X, il y est écrit d'Adam : « Elle » le retira de son péché (la Sagesse). » Telle a toujours été aussi la doctrine de l'Eglise chrétienne; et cette doctrine, elle la tient de Jésus-Christ et des apôtres. Jésus-Christ, en effet, saint Jean, VIII, 44, appelle le démon *homicide dès le principe*, et c'est pour cela que l'Apôtre dit aussi, en parlant du serpent, II Cor., XI, 3, *qu'il séduisit Eve par son adresse.* On trouve encore la même chose dans l'Apocalypse, XII, 9.

3. Ceci trouve sa confirmation dans toutes les anciennes traditions qui se rencontrent chez tous les peuples. Cette tradition ne s'est pas seulement perpétuée chez les Juifs et chez les chrétiens; on en trouve aussi des traces chez les peuples du

(1) Dans l'ouv. intit. le Judaïsme dévoilé, vol. I, p. 822 et suiv.; voy. aussi Reinh. Rus, Diss. sur le serpent tentateur, qui n'est pas un serpent reel, mais bien le démon, Iéna, 1712, et Zacharie Grapius, Diss. sur la tentation d'Eve et de Jésus-Christ par le démon sous une forme corporelle; Cont. Balth. Beecker, Rostock, 1712.

milieu et de la haute Asie, comme on le voit par la doctrine de Zoroastre sur Ahrimane, le chef des mauvais génies, qui prit la forme d'un serpent, et qui, sous cette forme, sollicita les premiers hommes à pécher; comme on le voit dans le Zendavesta publié par Kleuker (1). Cette tradition existait aussi chez les Grecs, comme en font foi les anciennes fables de Prométhée et d'Hercule, cueillant des pommes d'or sur un arbre avec le serpent *Ladon*, ainsi appelé parce qu'il pendait d'un arbre; et comme on le voit aussi sur une médaille d'Antonin le Pieux, publiée et illustrée (2) par Spanheim; Apollonius de Rhodes décrit aussi cette chute dans ses vers. Elle était répandue aussi chez les Egyptiens, comme on le voit clairement par un monument hiéroglyphique célèbre que Norden, savant danois, découvrit dans les ruines de Thèbes, lors d'un voyage qu'il fit en Egypte en 1737, qu'il a décrit en français, qu'il a fait peindre et reproduire sur l'airain (3). Enfin, sans nous arrêter à citer les traditions de tous les peuples, nous le prouvons par le témoignage et l'aveu d'un incrédule, et qui, par conséquent,

(1) Tom. I, p. 25 et 3, 84 et suiv.

(2) Dans les notes sur Callimaque, p. 670.

(3) Paris, 1795, tom. II, p. 125; voici ses paroles : « Si je ne me trompe, il » y est fait allusion à la chute d'Adam et d'Eve. On y a représenté un arbre » vert, à la droite duquel est un homme assis, tenant à la main droite quelque » instrument dont il semble vouloir se défendre contre une petite figure » ovale couverte de caractères hiéroglyphiques, qui lui représente une femme » qui est debout à la gauche de l'arbre, pendant que, de l'autre main, il » accepte ce qui lui est présenté. Derrière l'homme paraît une figure debout, » la tête couverte d'une mitre, et qui lui tend la main. » Aussi s'est-il trouvé des hommes qui ont pensé que le récit de Moïse sur le péché originel avait été puisé dans des monuments hiéroglyphiques; tels que Georg. Rosenmuller, Comm. sur le Répertoire d'Eichhorn, litt. bibl. et orient., part. V, p. 158 et suiv.; G-Fr. Hézel, des Sources du récit mosaïque sur l'histoire primitive, Lemgo, 1780, p. 61 et suiv.; et Gamg., dans le liv. *Nysa, oder philosophisch historische Abhandl. über Eleutcropolis,* 1790. Gabler a réuni et exposé ces opinions, dans les Proleg. de l'Archéol. d'Eichhorn, part. II, vol. I, p. 288 et suiv.; voy. C. Rosenmuller, Scholies sur la Genèse, 3. Mais, quoi qu'il en soit de cette opinion que nous n'approuvons pas, il s'ensuit, néanmoins, que la faute de nos premiers parents était connue des peuples de l'antiquité, et que l'histoire en est véridique, et que ce n'est pas un mythe ou une vision que Moïse nous rapporte. On peut ajouter à cela ce qui se lit dans Windischmann, sur les Anciennes traditions et les caractères historiques des Chinois, ouv. cit., Phil., Progrès de l'hist. du monde, vol. I, p. 1, sect. 1, Bologne, 1827, p. 867, de l'image ou de l'effigie de la femme placée entre deux arbres, dans l'un desquels on voit l'image du *ciel,* dans l'autre, le signe du *péché* (les grammairiens). Ces arbres nous indiquent évidemment la *séduction* de cette épouse, que ces mêmes Chinois appellent la *mère commune,* ou la mère de tous les hommes, comme aussi la tradition sur la chute des anges et des hommes chez les Indiens, ibid., p. 614-619.

n'est pas suspect ; voici ce qu'il dit en général : « La chute du » premier homme est le fondement de la théologie de presque » tous les anciens peuples (1). »

Quant à la seconde partie, qui a pour objet le droit ou la gravité du péché de nos premiers parents, nous en trouvons la preuve manifeste dans l'Ecriture ; car il est écrit, Eccl., X, 14 : « Le commencement de l'orgueil de l'homme, ce fut d'apo- » stasier Dieu, car son cœur s'éloigna de celui qui l'avait » créé. » Ces expressions nous sont une preuve patente que le péché de nos premiers parents fut un péché d'orgueil ; les promesses faites à Eve, par le serpent, le prouvent aussi plus clairement encore : « Vous serez comme des dieux. » Nous voyons aussi par les paroles de la Gen., III, qu'il pécha par désobéissance en s'éloignant de Dieu : « Parce que tu as écouté la voix » de ton épouse, etc. » On le prouve aussi par l'Apôtre, Rom., V : il appelle le péché d'Adam une *désobéissance ;* on le prouve encore par les fréquentes antithèses qu'il établit entre la désobéissance d'Adam et l'obéissance de Jésus-Christ, tel que Rom., V, 19, et ailleurs. Il est évident que la femme, au moins, pécha par infidélité, parce qu'elle crut à la parole du serpent, qui lui disait : « Vous ne mourrez point ; » elle pécha aussi par mépris de Dieu et par ingratitude. Certes, il est impossible de tenir toutes ces fautes-là pour des fautes légères. Mais la gravité de son péché s'accroît encore par la facilité que l'homme avait d'observer ce précepte, comme aussi par la menace dont Dieu l'avait accompagné ; saint Augustin traite toutes ces questions-là (2). C'est pour cela que l'Apôtre, l. c., appelle le péché d'Adam *une prévarication*, *un délit*. La gravité du péché de nos premiers parents trouve aussi sa preuve dans les conséquences de ce même péché, et dont Bellarmin parle longuement (3).

Ceci prouve donc clairement et surabondamment que nos premiers parents transgressèrent le commandement de Dieu, et qu'ils péchèrent grièvement en le transgressant.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens à donner à la partie du récit de Moïse sur laquelle

(1) Voltaire, Philosophie de l'hist., c. 17.
(2) Ouv. incompl., Cont. Julien, liv. III, n. 57, encore, n. 65, etc.
(3) Liv. III, de la Perte de la grâce, c. 11, et liv. XIV, de la Cité de Dieu, c. 12.

s'appuie la doctrine de la chute du premier homme ; on ne peut par conséquent rien dire de certain sur le péché de nos premiers parents. 2. On ne peut pas dire non plus de quel genre fut ce péché, ni pourquoi Dieu, qui est infiniment bon, l'a puni si sévèrement, puisque tout, dans le récit mosaïque, nous indique qu'il ne s'agit que d'une faute commise en fort peu de temps, et fort légère. Donc :

Rép. 1. *D.* Les interprètes ou commentateurs qui n'admettent aucune règle, ou les interprètes protestants, *C.* les interprètes catholiques, *N.* Tous ceux qui sont véritablement catholiques rejettent la nouvelle exégèse protestante et interprètent les Ecritures d'après le sentiment commun des Pères, et s'accordent à reconnaître, dans cette transgression d'Adam, un péché véritable, un péché grave. Quant aux hommes dont on nous parle ici, s'ils suivent des opinions particulières sur la manière dont ce péché a été commis, et s'ils dédaignent les sources les plus pures de l'exégèse pour tomber dans l'absurde, c'est leur affaire. Quant à nous, appuyés sur la tradition constante des Juifs, des chrétiens et de presque tous les peuples, sur les textes les plus exprès de l'un et de l'autre Testament, nous prouvons qu'il s'agit bien réellement, dans le récit de Moïse, d'une histoire véritable et du démon qui se cache sous la figure du serpent, et non pas d'un mythe, d'une opinion philosophique, comme le prétendent quelques modernes exégètes bibliques; ou d'une allégorie, ou d'une vision, comme le pensent quelques autres (1); autrement on pourrait de cette manière rendre facilement raison de tous les faits.

Rép. 2. *N.* Nous avons dit en effet, d'après l'Apôtre, que le péché d'Adam était un péché de désobéissance, et qu'il fut accompagné de plusieurs autres que nous avons précédemment énumérés. Le même Apôtre nous a appris que nos premiers parents s'étaient souillés, non pas d'une faute légère, mais bien d'une faute grave, que le même Paul appelle *une prévarication* et *un délit,* et que, par suite, saint Augustin appelle « un » péché ineffablement grand (2). » Aussi Dieu a-t-il pu justement sévir d'une manière rigoureuse contre nos premiers parents. Ce n'est pas d'après l'objet seul du péché que l'on doit juger de sa gravité ou de sa légèreté; il faut encore tenir

(1) Tel Cajet., Comment. sur la Gen.; parmi les modernes, il a été suivi par Jahn.

(2) Soit ailleurs, soit dans son Catéch., c. 26 et 27.

compte du sujet, de l'intention, de la fin, et de tous les autres accessoires qui l'accompagnent.

II. *Obj.* Si nous devions nous en tenir à l'écorce de la lettre du récit mosaïque, nous y rencontrerions une foule de choses qu'il serait difficile, qu'il serait même impossible de concilier avec la sagesse et la bonté de Dieu. 1. N'est-il pas impossible, en effet, de croire que Dieu ait fait à l'homme innocent et au juste un précepte de ne pas toucher à une chose indifférente et qui ne pouvait lui faire aucun mal? 2. Ne peut-on pas dire en outre que Dieu, qui avait placé l'homme dans une situation telle qu'il ne devait pas y demeurer longtemps, selon qu'il l'avait prévu, est l'auteur du péché? 3. Il paraît enfin inique qu'Adam ait été puni aussi sévèrement qu'Eve, quoique son crime fût moins grand que celui d'Eve. Donc :

Rép. N. A. Quand à la première preuve, je réponds, d'après l'opinion commune des Pères, que Dieu donna à Adam un tel précepte, soit pour l'obliger à reconnaître qu'il devait être soumis à Dieu et au Seigneur, soit pour lui donner le moyen de pratiquer la vertu, surtout l'obéissance (1).

Rép. 2. *N.* Dieu, en effet, avait donné à nos premiers parents le libre arbitre et la grâce, et s'ils avaient voulu ne pas pécher, ils le pouvaient parfaitement. Mais pourquoi Dieu, prévoyant cette chute, l'a-t-il permise? Je réponds, 1. avec saint Augustin : « Il m'est impossible de pénétrer les desseins » de Dieu; ils sont de beaucoup supérieurs à mes forces (2). » Je réponds en outre avec le même saint docteur : « Parce qu'il » pouvait tirer beaucoup de bien de l'homme pécheur en le » disposant selon les règles de sa justice, et ensuite parce que

(1) Voy. Pétau, liv. II, de l'Ouv., c. 9, § 6. Saint Jean Chrysostôme, hom. XVI, sur la Gen., expose parfaitement, dans la comparaison suivante, la manière d'agir de Dieu envers l'homme, lorsqu'il lui interdit l'usage de ce fruit : « Comme un maître magnifique dans ses largesses, qui, dit-il, accorde » à quelqu'un des palais vastes et splendides, et qui ne veut pas en recevoir » tout le prix, mais qui ne veut en recevoir qu'une toute petite partie, pour » s'en conserver la propriété, et pour faire voir à celui qui en jouit qu'il n'en » est pas le maître, mais qu'il les tient de la générosité et de la libéralité du » maître, pour en jouir; de même, Notre-Seigneur, après avoir abandonné à » l'homme tout ce qui frappait ses regards, et lui avoir permis d'habiter dans » le paradis et de jouir de ses délices pour récréer son esprit, et, de peur » que ce même esprit ne se laissât entraîner par les objets que contemple- » raient ses yeux, et qu'il ne crût qu'il en était l'auteur et qu'il ne vînt à » s'élever outre mesure, il lui interdit l'usage du fruit de l'un de ces » arbres. »

(2) Liv. XI, Gen. litt., c. 4.

» le péché de l'homme ne portait aucun préjudice à Dieu; et » s'il n'avait pas péché, la mort n'existerait pas; mais parce » qu'il a péché, ceux que son péché a rendus mortels se » corrigent. Il n'y a rien en effet, pour éloigner l'homme du » péché, comme la pensée d'une mort imminente (1). » J'ajouterai à tout cela que l'on pourrait faire la même question sur la permission de commettre quelque autre péché que ce soit, et nous retombons par là dans la question de la permission du mal moral, sur laquelle on peut voir ce que nous avons dit en son lieu (2).

Rép. 3. Ce n'est point à nous à juger quel est celui d'Adam et d'Eve qui pécha le plus gravement; car le scrutateur seul des cœurs peut le savoir. Quant à ceux pourtant qui seraient curieux d'examiner cette question, nous les renverrons à Bellarmin (3) et autres théologiens qui ont exposé les raisons sur lesquelles s'appuient les partisans de l'une et de l'autre opinion.

CHAPITRE IV.

DE LA PROPAGATION DU PÉCHÉ ORIGINEL.

La religion chrétienne repose tout entière comme sur deux pivots, s'il m'est permis de parler ainsi, sur la propagation du péché originel dans tous les hommes, et sur la rédemption du genre humain tout entier par Jésus-Christ; il est important par conséquent de réfuter vigoureusement les ennemis de ce dogme, qui, tant anciens que modernes, ont fait tous leurs efforts pour le renverser. Les pélagiens, les premiers de tous, attaquèrent l'existence du péché originel et sa propagation. Les sociniens, après quelques hérétiques obscurs, recommencèrent la même guerre contre cette vérité catholique. Presque tous les protestants modernes sont infectés de la même erreur, au point qu'il est certains pays où il est défendu de traiter cette question dans les écoles (4). Les membres des modernes so-

(1) Liv. de la Gen., contre Manich., c. 28.
(2) Traité de Dieu et de ses attributs, c. 2, prop. 3.
(3) De la Perte de la grâce et de l'état de péché, liv. III, c. 9.
(4) Voy. ce que nous avons cité dans le Traité de la vraie religion, p. II,

ciétés bibliques et les rationalistes relèguent cet article parmi les questions usées (1). Mais avant de venger cet article de notre foi des attaques de ses adversaires, nous pensons qu'il ne sera pas sans importance de poser quelques notions préliminaires, comme nous sommes dans l'usage de le faire.

I. Le dogme de l'*existence* du péché originel ne doit pas se confondre avec la *manière* ou le mode dont il se propage. La première de ces choses est de foi ; il n'en est pas de même de la seconde : les catholiques ne s'accordent pas tous sur le mode de sa propagation.

II. Il ne faut pas non plus confondre la question de l'existence du péché originel avec la question de la *nature* et de l'*essence* de ce même péché, question sur laquelle se trompèrent gravement les novateurs du XVe siècle, lorsqu'ils soutinrent que le péché originel consiste ou dans une substance quelconque, ou dans la concupiscence elle-même, ou dans un péché actuel continuel quelconque qui découle du foyer, ou dans une convoitise coupable quelconque. Comme ces questions et une foule d'autres du même genre sont tombées dans l'oubli le plus complet, nous n'avons que faire de nous arrêter à les réfuter. Nous ne toucherons pas non plus à certaines opinions usées et oubliées de quelques théologiens, sur la nature du péché originel, telles que celles qui placèrent le péché originel dans une certaine qualité morbide de l'âme, ou dans la désobéissance d'Adam qui nous est imputée; on peut consulter sur ces divers points Bellarmin (2). S'il est parmi les théologiens modernes, surtout parmi les Allemands, quelques hommes qui ont tenté de ressusciter des opinions abandonnées depuis longtemps, nous leur répondrons lorsque l'occasion s'en présentera.

prop. 1, p, 214, n. *b*, du décret émis par l'église de Genève, 5 mai 1817, où il est défendu de traiter la question du péché originel dans les écoles.

(1) Tel Leclerc, Hist. eccl., année 180, §§ 30 et 34, et ailleurs; Wetsten, Fréd. Ammon, les deux Rosenmuller, Georges et Charles, etc.; à eux se joint Potter, le digne évêque de Pistoie, l'hist. et le panégyriste de Scip. Ricci, ouv. intit. l'Esprit de l'Eglise, ou Considérations philosoph. et polit. sur l'Histoire des conc. et des pontifes, tom. II, p. 171 ; on peut, à ce sujet, consulter l'ill. Mastrofini Rilievi, sur l'ouvrage de Potter, Rome, 1826, c. 6. Potter y fait découler la doctrine du péché originel d'un reste de manichéisme dont saint Augustin ne s'était pas complètement débarrassé lorsqu'il se convertit; aussi, d'après Potter, ce fut lui qui le premier introduisit ce dogme dans l'Eglise.

(2) De la Perte de la grâce et de l'état de péché, liv. V, c. 1 et suiv., jusqu'au c. 17.

III. Le meilleur moyen de connaître la doctrine de l'Eglise sur la transfusion et la nature du péché originel, c'est de consulter les canons du concile de Trente sur ce sujet; aussi les citons-nous plus bas et par ordre, pour pouvoir ensuite en tirer quelques corollaires qui nous aideront à trancher plusieurs difficultés. Voici ces canons : can. 1, sess. 5 : « Si quelqu'un » confesse que le premier homme, Adam, ne perdit pas la sain- » teté et la justice dans laquelle il avait été créé aussitôt qu'il eut » transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, et » qu'il n'encourut pas par cette transgression la colère et l'in- » dignation de Dieu, et par conséquent la mort dont Dieu l'a- » vait menacé avant, et par la mort la captivité sous celui qui, » par suite, eut l'empire de la mort, c'est-à-dire du démon, et » que, par l'offense de cette prévarication, Adam ne fut pas » changé en un être pire, et selon le corps et quant à l'âme, » qu'il soit anathème. » Canon II : « Si quelqu'un soutient » que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul, et qu'elle » n'a pas nui à sa postérité, et qu'il n'a perdu que pour lui » seul la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu, et qu'il » ne les a pas aussi perdues pour nous, ou que la souillure » qu'il a encourue par son péché de désobéissance n'a déversé » sur le genre humain tout entier que la mort et des peines » corporelles, et non pas le péché, *qui est la mort de l'âme,* » qu'il soit anathème. » Canon 3 : « Si quelqu'un dit que ce » péché d'Adam, qui dans le principe est un, et qui en se » transmettant à chaque homme par propagation et non par » imitation, et qui lui devient propre..... peut être effacé par » un autre remède que par les mérites de Jésus-Christ..... » qu'il soit anathème. » Canon 4 : « Si quelqu'un nie qu'il » faille baptiser les enfants qui viennent de naître, quand » même leurs parents seraient baptisés; ou s'il dit qu'on les » baptise, il est vrai, pour la rémission des péchés, mais qu'ils » n'ont rien du péché originel d'Adam..... qu'il soit ana- » thème. » Canon 5 : « Si quelqu'un nie que la coulpe du » péché originel soit remise par la grâce de Notre-Seigneur » Jésus-Christ que confère le baptême, ou même soutient *que* » *tout ce qui a le caractère vrai et propre du péché n'est pas* » *effacé*..... qu'il soit anathème. »

Il est donc évident, d'après cela, 1. que le péché d'Adam, quant à la coulpe que l'action mauvaise laisse dans l'âme jusqu'à ce qu'il soit effacé, se propage dans tous les hommes.

2. Que cette coulpe, dans laquelle consiste le caractère, ou, selon le langage de l'école, la *formalité* du péché, n'est que la *mort de l'âme*, qui découle de l'action personnelle d'Adam, et par conséquent que la nature, ou l'essence, ou la raison du péché originel, en tant qu'elle exprime une action, c'est le péché même d'Adam, en tant qu'il était la tête de la nature humaine tout entière, ou de tous les hommes; *physiquement*, cette action fut celle d'Adam seul; mais en tant qu'elle exprime la coulpe, elle n'est qu'une simple *privation* (et non *un simple manque* de la chose qui n'est pas due) de la grâce sanctifiante et de la justice, que nous *devrions avoir d'après l'ordre établi* de Dieu, et dont la privation fait que nous sommes vraiment pécheurs, enfants de colère, ennemis de Dieu, et cela habituellement, au moins d'une manière négative, et que Dieu a pour nous de l'aversion (1). 3. Que la mort, la concupiscence, les maladies, la propension au mal, etc., ne sont que des *effets*, des appendices du péché originel, ou les châtiments de ce même péché.

Ceci posé, il nous reste deux choses à faire : nous devons prouver d'abord que le péché originel (il est ainsi appelé parce qu'il vient de l'origine première du genre humain) s'est propagé dans tous les hommes; nous devons ensuite prouver, contre les incrédules et contre ceux qui marchent sur leurs traces, que cette propagation n'a rien de contraire à la raison. Mais lorsqu'il s'agit du péché, je dirai, empruntant les paroles de saint Augustin, relativement à la bienheureuse Vierge : « Je ne veux pas qu'il en soit question, à cause de l'honneur » de Dieu. Nous savons qu'elle a reçu plus de grâces pour » vaincre le péché en tout point, elle qui a mérité de conce- » voir et d'enfanter celui qui n'eut jamais aucun péché (2). »

(1) Voy. saint Thomas, 1-2, quest. 82, *a*; il y dit expressément : « Ainsi » donc, la privation de la justice originelle, par laquelle la volonté était sou- » mise à Dieu, est le *formel* du péché originel. » Mais il exprime plus nettement encore sa pensée dans la prop. 3.

(2) Liv. de la Nature et de la grâce, c. 36. Celui qui désirerait de plus amples renseignements sur ce point, peut consulter Bellarmin, liv. IV, de la Perte de la grâce et de l'état de peché, ch. 15, et Pétau, de l'Incarnat., liv. XIV, c. 2; Benoit Plazza, S. J., à l'occasion de l'immaculée conception de la très-sainte mère de Dieu, Marie, *D. N.*, vol. 1, in-4°, Parme, 1747; il y traite cette question sous toutes ses formes.

Nous ajouterons ici que la question de l'immaculée conception a été tranchée par sa sainteté Pie IX, de glorieuse et impérissable memoire. C'est aujourd'hui un dogme de foi. N. T.

Le concile de Trente, sess. 5, dit, parlant dans le même sens, « qu'il n'a pas l'intention de comprendre, dans le décret où » il traite du péché originel, la bienheureuse *et immaculée* » *vierge Marie, mère de Dieu.* »

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les saintes Ecritures nous apprennent que tous les descendants d'Adam ont hérité du péché originel, qui n'est autre chose que la mort de l'âme.

Comme ce qui est moins clair doit emprunter à ce qui est plus clair de la lumière, et que les livres du Nouveau-Testament nous enseignent d'une manière plus nette la doctrine de la transmission du péché originel, nous lui emprunterons nos preuves, afin de donner plus de force à ce que nous trouvons de moins exprès sur ce point dans l'Ancien-Testament, et afin aussi de mettre plus en lumière les textes de l'Ancien-Testament qui ont trait à cette question. Nous citerons donc les paroles de l'Apôtre, Rom., V, 12; les voici : « Comme le » péché est entré dans le monde par un seul homme, et par le » péché la mort, de même la mort est passée dans tous les » hommes par celui en qui ils péchèrent tous. » Il dit encore, v. 17 : « Comme tous les hommes ont été enveloppés dans la » condamnation d'un seul, de même ils ont tous été justifiés » dans la justice d'un seul. » Et v. 19 : « Comme plusieurs » sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, de » même l'obéissance d'un seul juste en a rendu un grand » nombre justes. » Aussi l'Apôtre, toujours constant avec lui-même, dit-il, I Cor., XV, 22 : « Comme tous meurent en » Adam, de même tous seront vivifiés en Jésus-Christ. » Et enfin, pour ne pas multiplier nos citations, le même Apôtre dit encore, II Cor., V, 14 : « Si un seul est mort pour tous, donc » tous sont morts, et Jésus-Christ est mort pour tous. »

Ceci posé, nous poursuivons comme il suit : 1. L'Apôtre, dans les passages cités, parle d'un certain péché qui a rendu tous les hommes pécheurs, et par suite sujets à la mort : « Par » lequel tous les hommes péchèrent, etc. » Or, un tel péché ne peut pas être un péché actuel, ou un péché commis par la volonté de chaque individu, puisque les enfants eux-mêmes sont sujets à la mort, et que souvent ils meurent sans avoir fait ni bonnes ni mauvaises actions. Donc c'est le péché ori-

ginel. 2. Comme le prouvent ces mêmes textes, l'Apôtre établit une antithèse continuelle entre Adam et le Christ, entre la désobéissance d'Adam et l'obéissance de Jésus-Christ, et par suite il affirme que nous sommes devenus pécheurs en Adam, et que nous sommes justifiés en Jésus-Christ; or, nous sommes réellement et proprement justifiés en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; donc nous sommes aussi véritablement et réellement pécheurs en Adam. 3. Non-seulement, d'après l'Apôtre, nous serons vivifiés par Jésus-Christ quant au corps par la résurrection, mais nous le sommes même dès maintenant quant à l'âme par la justification. Donc nous sommes morts en Adam et par Adam, et quant au corps et quant à l'âme, par le péché; or, ce péché ne peut pas être, d'après ce que nous avons dit, un péché actuel; donc c'est le péché originel.

Mais cette thèse trouve sa confirmation, non-seulement dans ces expressions réitérées : *en qui tous ; tous* meurent *en Adam; dans tous les hommes* pour la condamnation ; mais elle la trouve encore dans la pensée de l'Apôtre, qui s'efforce ici de prouver, par un argument que l'on appelle *ad hominem*, contre les Juifs, qui admettaient que le péché d'Adam est la cause de la condamnation de tous les hommes, que tous les hommes sont aussi justifiés par les mérites de Jésus-Christ seul, comme le confessent Michaëlis (1), Rosenmuller (2), et Chr.-Fr. Ammon (3), qui démontrent que les Juifs croyaient

(1) J.-D. Michaëlis, Introd. au Nouv.-Test., 4e édit., traduite sur la 3e édit., avec une partie des notes de l'évêque de Pétersbourg, Lond., 1819, et des notes nouvelles de J.-J. Chenevière, pasteur et prof. en théologie à Genève, 1822, sect. 6, où il enseigne que les Juifs et les Gentils furent destinés à la vie et à l'immortalité par Adam, leur père commun, qui était leur premier parent et qu'ils n'avaient point choisi; et si Dieu a voulu rendre l'immortalité par un nouveau chef de l'alliance spirituel, c'est-à-dire Jésus-Christ, il était juste que les Juifs et les Gentils se partageassent ces fruits que le nouveau prototype devait apporter. Telle est l'explication qu'il donne du c. 5 de l'ép. aux Rom.

(2) Scholies sur le Nouv.-Test., sur le c. 5 de l'ép. aux Rom., v. 12, où il dit ce qui suit : « Voici le résumé de toute la discussion suivante, qui est » assez obscure : Comme tous les descendants d'Adam, non-seulement les » Juifs, mais même les Gentils sont malheureux et pèchent, de même ils » peuvent tous, et Juifs et Gentils, obtenir la rémission de leurs péchés et » le bonheur en un seul et même Jésus-Christ. Telle est la doctrine qu'il » faut bien distinguer de la manière de raisonner dont use Paul (cette ma- » nière de raisonner gêne les méthodistes). Il discute avec les Juifs sur les » concessions faites. Car les Juifs croyaient que le péché d'Adam avait été la » cause de toute la corruption morale humaine et de tous les maux. »

(3) C'est aussi ce que dit Christ.-Fred. Ammon, Comm. sur les traces de la théologie judaïque, sur l'ép. de Paul aux Romains (nouveaux opuscules

que le péché d'Adam avait été la cause de la corruption morale et de tous les maux. Or, d'après l'Apôtre, les enfants mêmes sont justifiés en Jésus-Christ ; donc les enfants, en naissant, sont aussi coupables de ce péché.

C'est aussi à cela que se rapportent les paroles suivantes de Job, XIV, 4 : « Qui peut faire quelque chose de pur d'une » semence impure? » ou, selon le texte hébreu : « Qui donnera » quelque chose de pur d'une chose impure? Il n'est personne » qui le puisse, quand même ses jours seraient courts (1). » Et d'après la version d'Alexandrie : « Personne n'est exempt » de souillure, pas même l'enfant qui ne passe qu'un jour sur » la terre. » C'est aussi à cela que se rapportent ces paroles de David, Ps. L, 7 : « Voici que je suis conçu dans le péché, et » ma mère m'a conçu dans l'iniquité ; » ou comme le porte plus expressément encore le texte hébreu : « Voici que je suis » engendré dans l'iniquité, et ma mère m'a enfanté dans le » péché (2). » Comme toutes ces choses n'ont été dites que dans la persuasion que le péché d'Adam était la cause de la condamnation de tous les hommes, il est évident, de l'aveu même de nos adversaires, que le seul sens de ces textes, c'est que les enfants sont conçus et qu'ils naissent souillés d'une faute, d'une tache, ou, ce qui revient au même, c'est que l'Ancien-Testament enseigne exactement la même chose que le Nouveau, sur la propagation du péché originel; car autrement l'Apôtre

théologiques, Goett., 1803, p. 63 et suiv.); il pousse ensuite l'impiété, et cette impiété sourit beaucoup à Rosenmuller, p. 74, jusqu'à soutenir que Paul fut initié aux allégorismes et aux interprétations midraschiques des pharisiens, et que son épître aux Romains contient beaucoup d'enseignements rabbiniques dont sont enveloppés les dogmes chrétiens, ainsi que les plus sublimes enseignements du Messie, pour insinuer en même temps les croyances soit allégoriques soit morales des Juifs. Voici où en sont venus les protestants modernes, et le cas qu'ils font de l'inspiration des écrivains sacrés!

(1) Voy. le texte hébreu.

(2) Voici comment Rosenmuller traduit le texte hébreu : « Voici que je » suis engendré avec le péché, et ma mère me nourrit avec le péché (souillé » par le péché). » Voici ensuite quelle explication il en donne : « Il est » attaché à ma nature dès l'instant de ma naissance; la dépravation est innée » en moi. Il s'applique, par ces paroles, à fléchir son juge, à le faire incliner » à la miséricorde, à en obtenir le pardon de son péché, à se faire juger » équitablement; car, dit-il, la cause de son péché, c'est que sa nature en » est infectée par son origine; il n'est pas étonnant, par conséquent, qu'il en » commette d'autres. Le Prophète dit même qu'il fut infecté du péché dès » l'instant où sa mère le conçut, quand elle le portait dans son sein. » Ces expressions semblent catholiques de prime abord, mais elles renferment réellement un sens zwinglien.

n'aurait pas pu combattre les Juifs, à l'occasion de la justification générale de tous les hommes, par les mérites de Jésus-Christ; il ne le pouvait pas sans tenir pour certain que les Juifs admettaient que le péché d'Adam était seul la cause de la condamnation universelle du genre humain.

Objections.

I. *Obj.* 1. Ou l'Apôtre, dans les passages cités, surtout Rom., V, parle du péché actuel d'Adam, qui, comme il a péché le premier, est le chef de file de tous les pécheurs, et que c'est à partir de lui que le péché a existé parmi les hommes, qui sont d'une nature faible, comme l'était Adam, et qui ont marché sur ses traces (1); ou 2. il ne parle que métonymiquement du péché, ou de la peine et de l'effet du péché, parce qu'il est le principe et la cause des infirmités humaines, comme nous le prouve l'expérience; et ainsi le péché s'est répandu dans tous les hommes, parce que tous les hommes sont pécheurs. On en trouve la confirmation dans les paroles dont se sert l'Apôtre, et que voici : *duquel, ex quo*, qui, d'après Erasme et Leclerc, ont la même valeur que ces autres, *en tant que, parce que, de ce que;* tous péchèrent ou ont coutume de pécher, et par suite d'essuyer des châtiments; ce que démontrèrent aussi Wetstenius, Varin, commentant ce passage, et Jacques Vernet (2). Donc :

(1) Tels les anciens pélagiens, puis Zwingle, enfin Rosenmuller et les autres méthodistes. Voici, entre autres, les paroles de Rosenmuller : « Car il est ici » question d'Adam, qui pécha le premier, et ce qu'il y dit se rapporte au » c. 1 et 2, où Paul avait convaincu les Juifs et les Gentils d'être dans le » péché. Là, il est question des péchés actuels. Le péché envahit le genre » humain, c'est-à-dire commença à exister parmi les hommes. Ce sont les » mêmes formules : le luxe a envahi une province, la terre. Il dit que cette » coutume de pécher s'introduisit par un seul homme, Adam, qui pécha le » premier de tous, qui fut le chef de file de tous les pécheurs. Adam fut sujet » à tomber (il était tel que la passion pouvait facilement l'emporter chez » lui), et il tomba réellement. La nature de tous ses descendants est la » même; ils sont tous faibles, imparfaits moralement. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient tous péché de diverses manières et qu'ils pèchent encore, » Jean, III, 6. Mais comment le péché a-t-il envahi le genre humain par Adam, » est-ce par le défaut d'éducation ou par le mauvais exemple? c'est ce que » ne dit pas l'Apôtre. »

(2) « La particule grecque est une particule causale, dit le même auteur, » et elle équivaut à celle-ci, *parce que, de ce que, en ce que,* comme II Cor., » V, 4; Philip., IV, 10; Wetstenius a réuni un grand nombre de passages relatifs » à celui-ci. La Vulgate porte *in quo,* dans lequel. D'où il est résulté des » discussions extraordinaires, comme si la pensée de l'Apôtre avait été que » nous avons tous péché en Adam, et que sa faute est devenue la nôtre.

Rép. 1. *N.* Car le premier pécheur parmi les anges, c'est le démon ou Satan ; parmi les hommes, c'est Eve ; d'ailleurs, l'Apôtre parle de ce péché qui *en a rendu beaucoup* pécheurs, comme beaucoup *deviennent justes* en Jésus-Christ, et par conséquent il ne parle pas seulement d'imitation. Il parle en outre, comme le prouve ce qui a été dit, de ce péché à la suite duquel meurent les enfants qui doivent être vivifiés en Jésus-Christ ; il est donc impossible d'entendre ce que dit l'Apôtre du péché d'imitation.

Rép. 2. *N.* Si, en effet, l'Apôtre ne parlait pas du péché proprement dit, mais seulement du châtiment et de l'effet du péché, les paroles de l'Apôtre contiendraient une foule d'absurdités ; ainsi quand il dit : Et *par le péché la mort,* ce serait absolument comme s'il disait : Et *par la mort la mort* ; et lorsque, poursuivant, il démontre que le royaume de la mort, c'est le royaume du péché, il établirait le royaume de la mort par le royaume de la mort ; tout le monde est à même d'apprécier la valeur de ce sens. Mais ce qui fait qu'il est impossible d'interpréter ce chapitre dans ce sens, c'est que l'Apôtre y compare continuellement la condamnation d'Adam à la justification par Jésus-Christ ; car la justification par Jésus-Christ est intime, elle est propre ; donc la condamnation vient directement d'Adam.

Quant au *confirmatur,* tiré du mot *duquel,* je réponds avec l'ill. Muratori, qui réfute Leclerc en ces termes : « J'attendais » de ce critique, ou l'autorité des anciens Grecs, ou des raisons » tirées d'une connaissance approfondie de la langue elle- » même, pour confirmer l'interprétation qu'il nous donne de » ce passage de Paul. Mais il ne nous oppose qu'une seule au-

» Mais, dans le latin, on emploie souvent le terme moins élégant *in quo* » (genre neutre), pour celui *eò quòd, quia ;* aussi la Vulgate traduit-elle le » terme grec par *in quo,* Phil., III, 12, maintenant, comme *sicut,* Philip., IV, 10. » Jacques Vernet fait sur ce point une foule de remarques curieuses (dans » ses Opuscules choisis, Gen., 1784, p. 268 et suiv.) ; il faut cependant le lire » avec précaution ; *ils ont coutume de pécher,* comme dans la plupart des » autres passages de cette épître. Au reste, Erasme a bien fait observer qu'il » ne s'agissait pas des *enfants,* mais bien *des adultes,* dans toute l'épître, » ainsi que dans ce passage. » Nous voyons ici 1° quels progrès le rationalisme a fait parmi les protestants ; 2° combien les protestants de nos jours se sont écartés de leurs ancêtres (des hérésiarques qui se donnaient pour des réformateurs), qui enseignèrent, comme nous le verrons, que le péché originel avait tout changé l'homme, même dans son essence ; 3° combien ces interprétations diffèrent de la pensée et du but que se proposait saint Paul, comme on le voit et par ce que nous avons dit, et par ce que nous dirons.

» torité, celle d'Erasme ; sans doute cet homme connaissait » bien la langue grecque, mais, sur la question du péché originel, il partageait l'opinion des pélagiens, et il n'est rien » qu'il n'ait tenté pour détourner le sens des paroles en » question. Il en est d'autres qui se sont chargés de réprimer » les malheureux efforts d'Erasme sur ce point. Mais qui» conque connaît, même légèrement, le style de saint Paul, » sait que ces tournures, dures en apparence, peu élégantes » même (c'est du moins l'opinion des gens difficiles), lui sont » familières. Ensuite, Théophylacte, Œcumenius et une foule » d'autres, qui connaissaient certainement bien la langue » grecque, traduisent le mot grec par *en Adam*. Il n'y a donc » que ceux qui sont sous les coups de préjugés ou d'affections » contraires, et qui par conséquent ne peuvent pas juger sainement, qui l'interprètent de la sorte, et qui y voient une *igno*» *rance de la langue grecque*, comme aussi qui puissent re» procher à saint Augustin de les traduire par *dans lequel* (1). »

Mais quand même on admettrait cette interprétation, ou plutôt cette version d'Erasme, de Leclerc et de Wetstenius,

(1) Lamindi, Pritanii, de la Modération des esprits, édit. Paris, 1716, liv. III, c. 1, p. 363.

Mais, puisque nous avons cité l'interprétation, ou plutôt l'altération de l'Ecriture de Rosenmuller et des autres exégètes de sa trempe, qui rendent les mots grecs par *duquel, ex quo*, et qui soutiennent audacieusement que ce *in quo* est du genre neutre, et qui rendent l'expression grecque *émarton* par *ont coutume de pécher*, il nous semble opportun d'opposer à leur audace l'autorité des écrivains grecs. Œcumenius interprète ainsi ce passage : « Dans » *lequel Adam*, ou *par lequel* Adam ;... dans Adam lui-même, dit-il, nous » mourons avec lui, parce que nous avons péché avec lui. » Voici encore ce que dit Théophylacte, en expliquant le même passage : « Mais qu'est-ce » que ce *en qui tous péchèrent?* C'est, nous avons tous péché *en Adam.* » Saint Jean Chrysostôme l'entend dans le même sens. Où voit-on donc ce genre neutre? où est cet *émarton* pour *ils ont coutume de pécher?* Si on entendait ainsi ce mot, il ne serait pas possible de trouver dans la langue grecque, toute féconde qu'elle est, un seul mot pour exprimer l'action du péché. Voy. aussi Gasp. Svicerus, Trésor des Pères de l'église grecque, sur ce passage. Si ce n'est pas là un art d'interpréter tout-à-fait arbitraire et imaginé pour pervertir le sens des Ecritures, je ne vois pas ce que l'on peut imaginer dans ce genre. Car ces hommes profanes emploient toutes les ressources de leur esprit à ployer, non pas leurs dogmes à l'Ecriture, mais bien à faire ployer l'Ecriture devant leurs dogmes. D'ailleurs, le card. Tolet prouve, dans ses notes sur le chap. 5 de l'épître aux Romains, 15, que la préposition grecque *épi* se prend quelquefois pour *en*, comme Hebr., IX, 17, et, qui plus est, que les auteurs les plus autorisés prennent la particule *épi*, lorsqu'il s'agit d'un don à faire, pour la cause. On peut le consulter sur ce point.

Voy. aussi Bellarmin, de la Perte de la grâce, etc., liv. IV, c. 4; Bossuet, Défense de la tradition, c. 12 et suiv., contre Richard Simon.

Muratori démontre encore en ces termes qu'on ne peut rien en conclure contre nous : « Supposons, dit-il, que l'Apôtre dise : » Et ainsi la mort est passée dans tous les hommes, parce que » tous péchèrent. Paul peut bien ne pas parler seulement ici » des seuls péchés actuels... car, bien qu'il dise que tous les » hommes sont sujets à la mort, et que réellement ils meurent, » parce qu'ils péchèrent tous, et qu'il est certain que souvent » les enfants meurent sans être coupables d'aucun péché » actuel; il faut nécessairement que ces enfants soient cou- » pables de quelque péché, puisque c'est pour le péché qu'ils » subissent cette peine. » On voit encore ici ce qu'il faut répondre à ce qu'ajoutait Erasme, que l'Apôtre ne parlait point des enfants, mais seulement des adultes. Car on fait violence aux paroles par lesquelles l'Apôtre atteste que ceux qui ne péchèrent pas à la façon de la prévarication d'Adam, meurent aussi.

I. *Inst.* 1. L'Apôtre parle, v. 12, du même péché, ou de celui dont il parle, v. 13 et 14, comme le prouve la particule *car* du v. 13. Or, dans ces versets, il parle du péché actuel, comme on le voit par le contexte, puisqu'il y est question du péché, qui ne résultait pas de l'inobservance de la loi positive et de ceux qui ne péchèrent pas contre la loi positive, comme l'avait fait Adam, mais qui péchèrent seulement contre la loi naturelle. Donc : 2. Aussi ajoutent-ils avec justice que c'est ce qui ressort clairement des versets suivants. En effet, il est dit dans le v. 15, que *plusieurs* sont morts par le péché ; mais si plusieurs seulement sont morts, donc ils ne le sont pas tous. 3. L'Apôtre établit une antithèse entre ceux qui sont morts par Adam et ceux qui sont justifiés par Jésus-Christ; mais il est dit que « le » don de la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, a abondé » dans *plusieurs;* » et encore v. 18. Or, 4. tous ne sont pas justifiés en Jésus-Christ; donc tous ne sont pas damnés en Adam.

Rép. 1. *Tr. Maj.* Car les interprètes ne sont pas tous du même avis; les uns, et c'est l'opinion la plus probable, le nient, et ils prétendent que par le fait même que l'Apôtre parle du péché originel dans le v. 12, il parle dans le v. 13 du péché actuel, comme semble l'indiquer la suite du raisonnement qu'il a commencé (1). Mais, sans nous arrêter à cela, *je dist. la maj.*

(1) Voy. Tolet, liv. cit.

Il parle *aussi* du péché actuel, *C.* il ne parle que du péché actuel, *N.* Il parle en effet, soit du péché originel, soit du péché actuel, ou plutôt des péchés actuels ; il parle en effet de ce péché, par lequel la mort a régné sur tous les hommes, même sur ceux qui ne péchèrent pas contre la loi positive ; or, comme nous l'avons établi par la mort des enfants, ce péché ne peut pas être le péché actuel ; donc il parle du péché originel.

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire *tous*, ou la multitude, *C.* un grand nombre seulement, *N.* Le contexte lui-même prouve en effet que l'Apôtre prend ici les mots *plusieurs*, *multi*, *multos*, dans un sens absolu, et non pas dans un sens restreint ; car, dans les passages cités, il emploie indistinctement les mots *tous*, *plusieurs*. Mais il y a dans la diction *oi polloi*, avec l'article, un hébraïsme qui dénote toute la multitude, ou l'universalité (1).

Rép. 3. *D.* L'antithèse est établie entre le dommage que nous a causé le péché d'Adam et le bienfait que nous a conféré le mérite de Jésus-Christ, *C.* entre le nombre et le nombre, *N.* C'est ce que prouvent les paroles mêmes de l'Apôtre, v. 15 : « Mais il n'en est pas de la grâce comme du péché; car si, par » le péché d'un seul, plusieurs sont morts, la miséricorde et » le don de Dieu s'est répandu beaucoup plus abondamment » sur plusieurs par la grâce d'un seul homme, qui est Jésus-» Christ ; » et il explique dans le verset suivant le sens dans lequel il parle : « Car nous avons été condamnés par le juge-» ment de Dieu pour un seul péché, au lieu que nous sommes » justifiés par la grâce après *plusieurs péchés.* » Ceci nous prouve que l'Apôtre met le bienfait qui nous vient de Jésus-Christ bien au-dessus du mal que nous a fait le péché d'Adam; par Adam, nous n'avons contracté que le seul péché d'origine, pendant que Jésus-Christ nous délivre et de ce péché et des nombreux péchés actuels dont nous nous rendons coupables par notre propre volonté. Aussi conclut-il en ces termes, v. 20 : *Là où a abondé le péché, là a surabondé la grâce.*

(1) Voici les paroles de Rosenmuller, « *oi polloi*, avec l'article : *la multi-» tude, tout le genre humain.* Il y a un hébraïsme dans cette diction, car le » mot hébreu a la même signification que *tous*, et Théodotion le rend, en » grec, par *pollon*, Dan., XII, 2. » Nous ferons encore observer que les auteurs profanes emploient le mot *omnes*, *tous*, pour *multos*, un *grand nombre* ; nous en avons pour témoin Cicéron lui-même, liv. I, *de la République*, publié par Ang. Maï, en 1822, c. 36, qui y écrit ce qui suit : « A la vérité, il convient » d'appeler *tous plusieurs.* » Voy. note 4 de l'Ed. édit. sur ce passage.

Rép. 4. *D.* S'ils ne renaissent pas en Jésus-Christ selon l'esprit, comme ils sont nés en Adam selon la chair, *C.* autrement, *N.* Il y a ici antithèse entre le chef charnel et le chef spirituel, de sorte que comme tous ceux qui viennent par naissance d'Adam sont pécheurs, de même tous ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ selon l'esprit sont justifiés, non pas par imitation, cela est évident, mais par régénération (1).

II. *Inst.* Si l'Apôtre eût parlé du péché d'Adam comme cause de la mort, il n'eût pas affirmé « que la mort avait régné » jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché en » imitant la prévarication d'Adam, » puisque la mort a régné non-seulement jusqu'à la loi, mais qu'elle a toujours régné, et avant la loi, et sous la loi, et après la loi, et après Jésus-Christ lui-même. Mais quand même nous accorderions cela, 2. qui nous empêche de dire que le péché d'Adam, qui l'a rendu mortel, a communiqué aussi la mort et toutes les autres afflictions à ses descendants, sans se communiquer lui-même à ces mêmes descendants. Ceci est bien plus en rapport avec la doctrine de ce même Apôtre, qui enseigne ouvertement dans la même épître, c. 4, 15 : « Où il n'y a pas de loi, il n'y a pas » de prévarication ; » mais les petits enfants ne sont pas atteints par cette loi; donc ils ne prévariquent pas non plus. Et ibid., VII, 8 : « Le péché sans la loi était mort. » De même, II aux Cor., V, 10 : « Nous paraîtrons tous au tribunal » de Jésus-Christ, afin que chacun y rende compte des actions » de son corps, soit bonnes, soit mauvaises, ou que personne » n'est condamné que pour les péchés personnels qu'il a » commis. » Donc :

Rép. 1. *N.* Ce n'était pas le but de l'Apôtre, car il voulait prouver que tous les hommes sont pécheurs, et les enfants et

(1) Bécan, de la S. J., fait justement observer ici, Manuel de controv., liv. IV, c. 1, n. 7, que l'Apôtre s'est servi des deux mots *omnes* et *multos.* Qui sont ces *plusieurs?* ce sont tous ceux qui naissent d'Adam par génération, et aussi tous ceux qui renaissent en Jésus-Christ par le baptême. Ceux-ci sont donc *plusieurs* ou *tous.* Ils ne sont pas simplement *tous* (parce que Eve et Jésus-Christ ne sont pas devenus pécheurs par Adam, et les infidèles ne sont pas justifiés par Jésus-Christ), mais tous ceux qui naissent et d'Adam et de Jésus-Christ; d'Adam, par la génération charnelle, de Jésus-Christ, par la régénération spirituelle. C'est dans ce sens aussi qu'il est dit, dans la Gen., XVII, 15 : « Je t'ai établi père de nombreuses nations; et, c. 22, 18 : « Toutes » les nations seront bénies dans ta postérité. » Ce qui nous prouve que les futurs enfants d'Abraham sont tantôt désignés par *tous,* tantôt par *beaucoup,* parce qu'ils le sont tous à un certain point de vue, mais qu'ils ne le sont pas tous au point de vue du genre humain.

les adultes ; et pour le prouver, il parle de la mort, qui est la peine du péché. Mais comme avant Moïse il n'y avait pas de loi positive qui punît de mort les coupables, il en conclut de ce que tous furent soumis à la mort depuis Adam jusqu'à Moïse, que tous les hommes furent soumis à ce châtiment à cause du péché d'Adam, qui se transmit à tous ses descendants, bien que plusieurs d'entre eux, savoir les enfants, n'eussent pu se souiller d'aucun péché actuel, comme l'avait fait Adam. Ce qui fait qu'il n'eut pas besoin, dans les temps subséquents, de la loi mosaïque (1).

Rép. 2. L'Apôtre, loin de nous autoriser à dire cela, nous le défend, et il enseigne que non-seulement la mort, mais même le péché d'Adam, est passé dans tous les hommes : par lequel tous péchèrent. L'hypothèse de nos adversaires une fois admise, le thème de l'argumentation de l'Apôtre croule, ainsi que le démontre ce que nous avons dit un peu plus haut. En effet, comme le péché originel n'est que la privation de la justice originelle, ainsi que nous le démontrerons plus clairement encore un peu plus bas, il est tout-à-fait impossible qu'Adam transmît à ses descendants la justice originelle, qu'il perdit par son péché; or, il perdit aussi, par ce même péché, les dons gratuits qui étaient attachés à cette grâce ou justice : aussi les enfants qui sont issus de lui ont-ils été privés de l'un et de l'autre de ces biens. L'Apôtre avait surtout pour but de démontrer aux Juifs comment, par la justice du seul Jésus-Christ, tous les autres hommes purent devenir justes, et il le prouva par l'exemple d'Adam, dont le péché infesta tous les autres hommes, et cet argument est du nombre de ceux que, de l'aveu de nos adversaires, on appelle *ad hominem*.

Rép. 3. *N.* Et d'abord, cela ne prouve pas l'assertion de l'Apôtre que l'on nous objecte : « Il n'y a pas de prévarication » où il n'y a pas de loi. » Car Paul ne parle ici que des péchés actuels et des adultes seuls. Les paroles du même Apôtre (Rom., VII, 8), ne le prouvent pas non plus ; les voici : « Sans « la loi, le péché était mort ; » car cette assertion ne concerne que la concupiscence, qui est abolie par la loi, d'après ces paroles : « Nous nous appuyons sur ce qui est défendu, et nous » désirons ce qui nous est refusé, » comme le prouve le contexte ; car il avait employé, immédiatement avant, les paroles

(1) Voy. Tolet, liv. cit., n. 19.

qu'on nous objecte : « Le précepte en ayant fourni l'occasion, » le péché a produit en moi toute concupiscence, c'est-à-dire » m'a induit dans toute espèce de maux. » Le troisième texte, *Nous tous,* etc., ne le prouve pas non plus. Car il est question dans ce texte, comme l'indiquent les paroles elles-mêmes, des péchés personnels ou actuels que peuvent commettre les adultes seuls.

III. *Inst.* 1. L'Apôtre (Rom., V, 12) dit : « Le péché est » entré dans le monde par un seul homme. » Donc, il y est entré par imitation ; s'il y fût entré par génération, il n'y fût pas entré par un seul, mais bien par deux. 2. Aussi lit-on dans Ezéch., XVIII, 20 : « L'âme qui aura péché, mourra ; » l'enfant ne portera pas l'iniquité de son père, et le père ne » portera pas l'iniquité de son fils. » Or, si le péché d'Adam se transmettait, les enfants porteraient l'iniquité de leur père. Donc :

Rép. 1. *D. A.* Comme par cause première, *C.* comme par cause instrumentale, *N.* Adam fut seul, en effet, la tête du genre humain tout entier, et Eve ne le fut pas ; en qualité d'épouse elle vivait sous un chef (I Cor., XI, 3) ; et elle ne fut que la cause occasionnelle du péché. Ajoutez à cela que cette formule ou manière de parler est usitée dans l'Ecriture, quand il s'agit de la génération. Ainsi l'Apôtre (Hébr., XI, 12) affirme, en parlant d'Abraham, que tous les hommes sont issus de lui (1).

Rép. 2. *D. Maj.* L'enfant ne portera pas l'iniquité de son père, s'il n'y prend aucune part, *C.* s'il y participe, soit par imitation, comme dans le péché actuel, soit par génération, comme dans le cas dont nous parlons, *N.* Il est évident que le Prophète ne parle que des péchés actuels. Car les Juifs se plaignaient d'avoir été traînés en captivité à Babylone, en punition des crimes de leurs pères. Aussi le proverbe suivant avait-il cours parmi eux : « Les pères mangèrent le raisin » acide, et les dents de leurs enfants en sont agacées. » C'est donc pour mettre un terme à leurs plaintes que Dieu les avertit que s'ils n'avaient pas marché sur les traces de leurs pères, s'ils n'avaient pas commis les mêmes crimes qu'eux, ils ne porteraient pas la peine des péchés commis par leurs aïeux,

(1) Voy. Bellarmin, liv. IV, *de la Perte de la grâce et de la rémis. du péché,* c. 8, n. 10.

et il dit : « Que s'il engendre un fils qui soit saisi d'effroi à la » vue des crimes de son père, et qui ne les imite pas... ce fils » ne mourra pas dans l'iniquité de son père, mais il vivra..... » Et vous direz peut-être : Pourquoi le fils ne porte-t-il pas » l'iniquité de son père? C'est parce que le fils s'est conduit » d'après mon jugement et ma justice, qu'il a gardé tous mes » commandements ; il a fait cela, et il vivra. L'âme qui aura » péché mourra, et le fils ne portera pas l'iniquité de son » père. » C'est donc en vain que nos adversaires citent ces paroles à l'appui de leur thèse (1).

PROPOSITION II.

La tradition constante et perpétuelle de l'Eglise nous apprend aussi l'existence de cette transmission du péché originel.

Comme les pélagiens enseignèrent que saint Augustin était le père de la doctrine du péché originel, ainsi que le prétendent aussi les nouveaux sociniens ou les incrédules (2), le saint docteur répondait à leur odieuse assertion : « Je n'ai pas ima- » giné le péché originel ; la foi catholique y croit dès les » temps les plus reculés (3). » I. Nous trouvons des preuves de cette ancienne croyance catholique dans les plus anciens Pères de l'Eglise, qui écrivirent avant que l'hérésie pélagienne n'eût vu le jour. Saint Justin enseigne, au deuxième siècle, dans son dialogue avec Tryphon, que Jésus-Christ a voulu être baptisé et crucifié, *non qu'il en eût besoin*, « mais » à cause du genre humain, qui était tombé, par Adam, » dans les piéges du serpent et de la mort (4). » Tatien,

(1) Ibid., n. 2, de même que Bécan, liv. cit.; voy. aussi Lettres de quelques Juifs, tom. I, lett. II, § 10.

(2) Nous en avons cité quelques-uns plus haut ; nous allons y joindre ce que dit Wegscheider sur ce point, dans ses Institutions de théologie chrétienne dogmatique, § 116, bien qu'il avoue que c'est Tertullien qui a dit le premier quelques mots du péché d'origine et de sa transmission, et que les autres en ont dit aussi quelque chose : « Il parle comme un homme profane, et il » dit des choses qui ont beaucoup de rapport avec le *manichéisme*; cependant, Augustin le dit, lui aussi, parce qu'il était lui-même manichéen, et » ce fut lui qui, le premier, soutint avec ardeur, contre l'Anglais Pelage, » la formule plus subtile du péché originel, et qui la répandit dans l'église » latine tout entière ; » et il ajoute, §§ 182 et suivants : « Cette controverse » pélagienne fut d'un grand poids pour établir et consolider un certain » système de théologie chrétienne *occidentale*. » Histoire dogmat.

(3) Liv. II, des Noces et de la concupisc., c. 12.

(4) N. 88. L'illustre Maran fait ici observer : « Evidemment, le péché pro-

dans son discours contre les Grecs, dit aussi : « Nous » n'avions pas été créés pour mourir; c'est notre péché qui » nous fait mourir. Nous nous sommes perdus par la liberté » qui nous avait été donnée; de libres que nous étions, » nous sommes devenus esclaves; par le péché nous avons » été vendus. » Comme cette proposition est générale, et qu'elle s'étend même aux petits enfants, que l'on ne peut pas regarder comme mourant par leur faute, mais bien par suite du péché originel, il est évident que Tatien parle du péché originel, et non du péché personnel. Saint Irénée dit aussi, liv. V Cont. les hérésies : « Nous avons offensé Dieu dans le » premier Adam, n'observant pas son commandement; nous » nous sommes réconciliés dans le second Adam, obéissant » jusqu'à la mort (1). » Pendant les troisième et quatrième siècles, voici ce qu'écrit Tertullien, liv. *du Témoignage de l'âme,* c. 3 : « Il (le diable) circonvint l'homme dès le prin- » cipe, pour lui faire transgresser la loi de Dieu, et il tomba » dans la mort, et en infecta le genre humain tout entier, qui » descend de lui, et sa condamnation se perpétua dans ce » même genre humain. » Saint Cyprien ne nous transmet pas moins expressément, dans sa lettre écrite au nom de tous les membres du concile de Carthage, composé de soixante évêques réunis de presque toutes les parties de l'Afrique, le dogme catholique sur ce point, lorsqu'il rejette l'opinion de certains hommes qui prétendaient qu'il fallait baptiser les enfants le huitième jour de leur naissance, comme cela se pratiquait chez les Juifs pour la circoncision ; en effet, « il ne faut pas priver » de la grâce l'enfant qui vient de naître et qui n'a de péché » que celui qu'il a contracté par sa descendance charnelle » d'Adam, et qui emporte la mort. » Et il ajoute : « Ce ne

» vient d'un héritage, et les péchés de chacun sont distincts (car le S. M. » ajoute aussitôt : Chacun agissant méchamment par sa faute). Tous furent » trompés par le serpent, tous tombèrent dans la mort et les piéges du » serpent; mais pourtant chacun fait le mal par sa faute. »

(1) Nous ferons observer que saint Irénée, comme on le voit par les antécédents et par les conséquents, établit une antithèse continuelle entre Adam, en qui et par qui nous avons été perdus, et Jésus-Christ, par qui nous avons été rachetés, car il conclut en ces termes : « Nous n'étions que les » débiteurs de celui-là seul dont nous avions transgressé le précepte dès le » principe. » .....L'impudence des rationalistes, qui attribuent à saint Augustin ou à l'église *d'Occident* la doctrine du péché originel, est flagrante, d'après cela, puisque saint Irénée avait été élevé dans l'église d'Orient, bien que plus tard il ait été élevé sur le siége épiscopal de Lyon.

» sont pas leurs péchés qui leur sont remis, ce sont les péchés » d'autrui (1), » c'est-à-dire, ce ne sont pas leurs péchés actuels, mais le péché originel. Et, pour ne pas citer Athanase, Hilaire, Ambroise, Jérôme, qui entendent unanimement du péché originel les paroles du Ps. L : « Car voici, etc., » saint Grégoire de Nazianze, disc. V, n. 5, dit : « Comme » nous avons été tous pétris du même limon, nous avons tous » goûté au même arbre du vice. » On peut voir les autres passages dans Bellarmin (2).

II. Nous avons encore pour témoins de ce dogme les diverses définitions des conciles, données à ce sujet à partir de l'année 412 à l'année 431. Il se tint, pendant cet espace de temps, vingt-quatre conciles, réunis à l'occasion des pélagiens; parmi les plus célèbres, il y eut les trois de Carthage, celui de Diospolis en Palestine, et celui de Milève, dont Innocent I[er] approuva les décrets ; ce qui se pratiqua aussi au siècle suivant, surtout dans le III[e] concile d'Orange, tenu l'an 529 (3).

III. Nous en avons aussi pour témoin la pratique universelle de l'Eglise, qui, dès les temps apostoliques, fut dans l'usage de baptiser les enfants *pour leur remettre leurs péchés*, comme le dit le symbole de Nicée-Constantinople, et que les pélagiens n'ont jamais osé nier ; de même que dans les anciens rites, généralement admis de toute l'Eglise, d'exorciser et de pratiquer des insufflations sur les enfants pour les délivrer de l'esprit impur, les pélagiens avouent aussi que ces rites étaient admis de toute l'Eglise (4). Mais à quoi bon baptiser les enfants, s'ils ne sont souillés d'aucun péché ? à quoi bon chasser le démon, si les enfants ne sont point soumis à son empire ?

(1) Lett. LXIV, à Fidius, édit. des Bénéd., lett. LIX. Voy. aussi l'argument invincible qu'en tire, contre Leclerc, l'ill. Muratori, ouv. cit., liv. III, c. 2, p. 375 et suiv.

(2) Liv. IV, de la Perte de la grâce et de l'état de péché, c. 5; voy. aussi Rubéis, Diss. sur le péché originel, c. 21 et suiv.

(3) Voy. Collect. des conciles, Hardouin, tom. I, où se trouvent rapportés les actes des conciles tenus à ce sujet et en Orient et en Occident, et auxquels on doit ajouter le concile œcuménique d'Ephèse, où fut proscrite la doctrine de Pelage, et, canon 4, la sentence de déposition qui fut portée contre les clercs qui soutenaient publiquement la doctrine de Nestorius et de Célestius, ibid., col. 1623.

(4) Aussi saint Augustin pressait-il avec raison, en ces termes, Julien, liv. II, Cont. Jul. : « Tu n'as pas osé rappeler cela, comme si l'univers entier devait » te repousser de son souffle, et si tu avais l'intention de contredire cette » insufflation par laquelle on chasse le principe du monde des petits enfants. »

IV. La prescription elle-même nous atteste enfin aussi la doctrine de la transmission du péché originel. Car, à peine l'hérésie de Pélage se fut-elle montrée, qu'elle excita l'horreur de tous les chrétiens et qu'ils la condamnèrent unanimement. Aussi Pélage, pour se soustraire à la juste condamnation portée contre lui par le concile de Diospolis, s'appliqua-t-il à voiler sa doctrine, suivant l'usage des hérétiques, sous des termes ambigus, pour qu'on ne la reconnût pas. Les pélagiens craignirent même, au rapport de saint Jérôme, d'être lapidés par le peuple s'ils annonçaient publiquement leur doctrine (1). C'est ce qui fait que toutes les sectes qui se séparèrent de l'Eglise avant Pélage, tels que les novatiens, les donatistes, les sabelliens, les ariens, les apollinaristes, etc., emportèrent avec elles le dogme du péché originel, comme un lambeau de la croyance catholique. Les pélagiens combattirent donc la doctrine catholique, et furent par conséquent des novateurs. Aussi était-ce avec raison que Vincent de Lérins les pressait, dans son célèbre Livre des avertissements, au moyen de cet argument : « Qui, avant Célestius, son disciple extraordinaire » (de Pélage), nia jamais que le genre humain est soumis au » péché d'Adam (2) ? » La transmission du péché originel est donc un fait constant, d'après la tradition universelle et constante de l'Eglise (3).

Objections.

I. *Obj.* Non-seulement saint Jean Chrysostôme n'admet pas le péché originel, mais il le rejette même complètement. Expliquant en effet (hom. X sur l'ép. aux Rom.) les paroles de l'Apôtre : « En qui tous péchèrent, » 1. il en conclut que la mort s'est communiquée aux descendants d'Adam, mais non la faute ; voici ses propres paroles : « Celui-ci étant tombé, ceux » qui n'avaient pas mangé du fruit défendu devinrent *mortels*

(1) Voici en effet, n. 17, en quels termes s'exprime Critobule, le défenseur des pélagiens : « Vous me forcez à en venir au point d'exciter la jalousie » contre moi, et de vous dire : Quel péché ont commis les enfants? afin de » me faire lapider par le peuple, et de tuer volontairement celui que tu ne » peux pas tuer de tes propres forces ; » le catholique lui répond à propos : « Celui-là tue l'hérétique, qui souffre qu'il soit hérétique ; au reste, notre cor- » rection est une nouvelle vie, afin que, mourant à l'hérésie, tu revives à la » foi. » Œuv., édit. Vallarsi, tom. II, col. 788.

(2) 134.

(3) Voy. Ger. Vossius, Hist. du pélag., liv. II, p. 1, thes. 6. Il y réunit avec le plus grand soin les témoignages des Pères.

» par lui, et non *pécheurs.* » 2. Il pense qu'il est absurde que le péché d'Adam ait rendu les hommes pécheurs, mais il ne regarde pas comme tel qu'ils soient devenus mortels ; « car s'il » pèche et qu'il devienne mortel, il n'est pas invraisemblable » que ses descendants le soient aussi ; mais que la désobéis- » sance de l'un rende l'autre pécheur, quelle en sera la consé- » quence? » 3. Expliquant dans quel sens l'Apôtre dit que la désobéissance d'un seul en a rendu plusieurs pécheurs, il poursuit : « Que signifie ici ce mot *pécheurs*? il me semble » qu'il désigne ceux qui *sont soumis au supplice de la mort.* » Donc, que la mort d'Adam ait entraîné la mort de tous les » autres, c'est là ce que l'Apôtre enseigne en plusieurs » endroits. » Donc :

Rép. N. A. Car saint Jean Chrysostôme rapporte fidèlement la doctrine de l'Eglise catholique sur la transmission du péché originel, comme le prouve saint Augustin, qui cite ce qu'il dit sur ce point dans sa lettre à Olympiade ; voici ce que dit le saint docteur : « Après qu'Adam eut commis ce péché énorme, » et qu'il eut condamné le genre humain tout entier, et qu'il » l'eut soumis au travail ; » de même, homél. aux néophytes, où on lisait ce qui suit (elle s'est perdue depuis) : « Le Christ » est venu une fois, il a trouvé l'engagement que souscrivit » Adam ; il commença la dette, nous l'avons augmentée des » intérêts par les péchés que nous avons commis après. » Saint Augustin fait observer que saint Jean Chrysostôme distingue, dans ces paroles, l'engagement paternel qui nous vient par héritage, et qu'il appelle *notre* à cause des dettes dont nous l'aggravons nous-mêmes par nos péchés actuels. Le saint docteur, qui plus est, nous transmet clairement la doctrine du péché originel dans cette même homélie X qu'on nous objecte, lorsqu'il soutient que ce péché, dont parle l'Apôtre, et qui domina dans le monde avant la loi, n'est pas la transgression de la loi, « mais que c'est le péché de désobéis- » sance d'Adam qui perdit tout. » Il poursuit continuellement en outre, dans cette même homélie, la comparaison et l'antithèse entre Adam et Jésus-Christ, de sorte que, comme Jésus-Christ a sauvé l'univers, de même *cet univers* a été condamné *par la désobéissance d'Adam seul ;* il poursuit en outre : « Si le » Juif vous dit : En vertu de quel pacte Jésus-Christ a-t-il » agi justement pour sauver l'univers? vous pouvez lui » répondre : Par quel pacte la désobéissance d'Adam a-t-elle

» fait condamner l'univers? » Nous ne nous arrêterons pas à citer de ce Père d'autres passages, pour prouver clairement que sa manière de voir sur ce point est parfaitement catholique. Mais si parfois on trouve dans ses écrits, comme dans les écrits de quelques autres Pères, des choses qui nous paraissent dures, saint Augustin nous en donne la raison dans les paroles suivantes : « C'est parce que, discutant dans » l'Église catholique, il ne pensait pas qu'on pût interpréter » autrement ses paroles ; et il parlait avec moins de crainte, » parce que vous (les pélagiens) n'aviez pas encore suscité vos » querelles (1). » C'est-à-dire que la doctrine catholique n'avait pas encore été discutée, éclaircie ; les Pères en tenaient, pour ainsi dire, les germes, les principes ; ils ne mesuraient pas aussi bien leurs expressions que le firent ceux qui écrivirent contre les hérésies qui s'élevèrent sur ce point.

Rép. 1. *D.* Les pécheurs actuels, c'est-à-dire ceux qui sont coupables de fautes personnelles, *C.* sans qu'ils fussent pécheurs simplement, c'est-à-dire sans être entachés de la souillure originelle, *N.* Autrement il n'eût pas appelé la mort un *châtiment, un supplice,* une *damnation ;* comme ces paroles expriment une relation avec la faute, elles la supposent nécessairement, surtout d'après le principe posé par le saint docteur, n. 2, lorsqu'il dit « que personne ne mérite de châtiment, à moins » qu'il ne soit pécheur de lui-même. »

Rép. 2. Je fais ici la même distinction, comme l'indique le but de l'auteur et le contexte.

Rép. 3. *D.* A l'exclusion de la coulpe du péché actuel, *C.* à l'exclusion de la coulpe du péché originel, *N.* Autrement il n'aurait pas dit « qu'ils sont sujets au supplice et qu'ils sont » condamnés à la mort, » choses qui, pour être vraies, indiquent une culpabilité réelle ; autrement ce saint Père aurait cru que les innocents sont soumis au supplice des méchants, ce qui serait attribuer à Dieu une injustice, comme l'a défini le deuxième concile d'Orange, canon 2. Il ne faut pas oublier non plus que le but de saint Jean Chrysostôme était seulement d'éclairer les fidèles qu'il instruisait, d'une manière assez positive, sur le *péché contracté par la génération* et qui donne *la mort à l'âme,* pour les préserver des erreurs qu'enseignèrent les manichéens, et que propageaient les mas-

(1) Liv. 1, Cont. Julien, n. 22, à la fin.

saliens. Les manichéens soutenaient que le principe des péchés actuels est mauvais de sa nature. Les massaliens abusaient de la doctrine catholique sur le péché originel (1). Saint Jean Chrysostôme, pour se garder de ces erreurs et pour en préserver les esprits des fidèles, modéra tellement ses paroles dans la question du péché originel, qu'il semble n'en avoir pas parlé très-exactement, comme l'observe Le Quien (2); de manière qu'il parlait longuement et qu'il décrivait surabondamment les suites et les effets du péché originel, et qu'il ne parlait que très-brièvement de la cause et de la source de ce même péché, et qu'il signale tous les maux que nous cause le péché d'Adam, sans nous dire nettement comment il se propage (3).

I. *Inst.* Saint Jean Chrysostôme ajoute ce qui suit dans la même homélie : « Non-seulement cette mort et cette condamna-
» tion ne nous ont porté aucun préjudice, mais, qui plus est, si
» nous sommes sages, la mortalité est pour nous un bien. » Or, ceci serait faux si nous contractions la souillure originelle. Donc :

Rép. D. Maj. En convertissant le mal en bien par la grâce de Jésus-Christ, *C.* comme si nous n'en éprouvions aucun dommage, *N.* C'est aussi dans ce sens que l'Eglise chante :

(1) Car l'Eglise enseignait et elle enseigne que l'âme d'Adam est morte à cause du péché, et que le démon entre dans le cœur de celui qui pèche. Les massaliens disaient la même chose dans un sens hérétique. Car ils admettaient deux âmes dans chaque homme, l'une *commune*, et l'autre céleste; cette âme exclue par le péché, l'homme était censé mort. Ils soutenaient que le diable est *substantiellement* uni à l'homme pécheur, et que ni le baptême ni aucune autre puissance ne saurait le chasser; il n'y a que la prière seule qui le puisse. Voy. de Rubéis, du Péché originel, c. 12, § 4, c. 26, §§ 1, 2.

(2) Dans le liv. II, c. 30 de saint Jean Damascène, de la Foi orthodoxe, note dern., saint Jean Chrysostôme y cite, entre autres choses, les paroles de l'hom. sur le Ps. L; en expliquant ces paroles : *Car voici que je suis conçu dans l'iniquité*, il dit : « Il parle ici (David) du péché que commirent, par
» un crime affreux, nos premiers parents, et il dit qu'il est devenu la source
» de ces écoulements. Car, s'ils n'eussent pas péché, ils ne fussent pas morts;
» sans la mort, ils eussent échappé à la corruption; l'incorruption eût été
» accompagnée de l'exemption de ces perturbations, et le péché ne pourrait
» pas exister. Mais, par le fait même qu'ils pechèrent, ils devinrent sujets à
» la corruption; devenus corruptibles, ils engendrèrent des enfants sem-
» blables à eux, sur lesquels, par conséquent, se déversèrent la crainte, la
» cupidité, les passions mauvaises. » Les Bénédictins classent néanmoins cette homélie parmi les homélies apocryphes, et ces paroles sont tirées du Comm. de Théod. sur le même passage. Au reste, Theophylacte et Œcuménius ont bien pénétré la pensée de saint Jean Chrysostôme sur le péché originel, eux qui le prennent pour guide dans leurs commentaires. Voy. ces Comm. sur l'épît. Rom., c. 5.

(3) C'est là le moyen de connaître la manière d'agir de certains autres Pères, surtout de Theodoret, dont nous parlerons plus tard.

« O heureuse faute, qui nous a valu un tel Rédempteur! » Aussi ce saint Père confirme son assertion par l'exemple des martyrs, des apôtres et des patriarches.

II. *Inst.* 1. Le même saint docteur, dans son homélie aux néophytes, énumérant les dix effets du baptême, ne dit pas un mot de la purification du péché originel; pourtant, dans l'hypothèse de ce péché originel, elle en serait le premier effet; 2. il dit même que les enfants sont exempts de péché; voici ses paroles : « Nous baptisons aussi les enfants, bien » qu'ils ne soient pas souillés par le péché; c'est pour aug- » menter en eux la sainteté, la justice, l'hérédité, la fraternité » de Jésus-Christ, pour les constituer ses membres. » Donc :

Rép. 1. *D.* Parce que le but qu'il s'était proposé exigeait autre chose, *C.* parce qu'il ne reconnaissait pas cette purification, *N.* Or, le but du saint docteur était de démontrer que le baptême n'avait pas pour seul effet de remettre les péchés comme il y en avait qui se l'étaient persuadé; aussi énumère-t-il ses autres effets, pour les tirer de cette illusion. Il ne faut pas perdre de vue non plus la raison que nous avons indiquée précédemment et qui ressortait de sa position, et dont il dut tenir compte en parlant du péché originel, à cause des hérésies des manichéens et des massaliens, qui avaient cours alors.

Rép. 2. *N.* Le saint Père ne disait pas que les enfants ne sont pas souillés par le péché, comme le lui faisait dire Julien, en traduisant ses paroles. Car, comme le démontre saint Augustin, qui avait cette homélie sous les yeux, et qui s'est perdue depuis, le saint docteur y disait : « Nous baptisons aussi » en outre les enfants, quoiqu'ils n'aient pas de péchés; ajou- » tez propres (ou actuels), concluait saint Augustin, et au- » cune inclination au mal (1). » C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre saint Cyprien, lorsqu'il dit dans sa lettre à Fidus (lett. LIX), que ce ne sont pas les *propres péchés des enfants, mais bien des péchés étrangers* qui leur sont remis.

Quant aux paroles qu'il ajoute immédiatement après : « Pour » leur conférer la sainteté, etc., » je réponds qu'il dit ici que le baptême, après la rémission du péché originel, confère la sainteté, mais non pas qu'il ajoute la sainteté à la sainteté ; ce qui est par trop opposé à la pensée de ce Père.

(1) Il cite les propres paroles grecques de saint Jean, liv. I, Contre Julien, n. 22 ; voy. aussi ibid., §§ suiv., où il cite un grand nombre de passages du même.

III. *Inst.* Le même saint, expliquant les paroles de l'Apôtre, I Cor., XV, 22 : « Comme tous meurent en Adam, de même » tous seront vivifiés en Jésus-Christ, » dit, hom. XXXIX, n. 3 : « Quoi donc! dites-moi, est-ce que tous sont morts d'une » mort réelle par le péché d'Adam? Noé qui fut un homme » juste pour le temps où il vécut, est-il donc mort par lui? » Abraham, Job et plusieurs autres, enfin, sont-ils morts par » lui? Mais, dites-moi donc, je vous en supplie, tous seront- » ils vivifiés en Jésus-Christ? Et où sont donc ceux qui vont » en enfer? Il faut donc entendre ces paroles du corps; le » discours dès-lors sera constant; mais si on l'entend du péché » et de la justice, il ne le sera nullement. » C'est pourquoi, toujours conséquent avec lui-même, après avoir énuméré, hom. XVII sur la même épître, tous les biens perdus par le péché d'Adam, il poursuit en ces termes : « Mais, direz- » vous, que serai-je donc? Périrai-je par lui (Adam)? Non, » certes, vous ne périrez pas à cause de lui, car vous n'êtes » pas demeuré sans pécher ; si vous n'avez pas commis ce même » péché, vous en avez commis d'autres; » et enfin, hom. IV sur l'épître aux Eph., vers la fin : « Notre corps, dit-il, est » corruptible, mais notre âme ne l'est pas. Ne la corrompons » donc pas. C'est ce qu'a fait d'abord le péché. Mais ce qui » existe après le baptême peut aussi corrompre l'âme. » Il est donc évident, d'après ces textes, que saint Jean Chrysostôme a pensé 1. que tous n'avaient pas péché en Adam, mais qu'il y avait toujours eu un grand nombre de justes; 2. que personne ne périt à cause du péché d'Adam, mais que tous ceux qui périssent, périssent pour des péchés personnels; 3. que le péché d'Adam n'a rendu corruptible que le corps seul, et que l'âme ne le devient que par les seuls péchés actuels.

Rép. 1. *D.* Par le péché actuel, *C.* par le péché originel *N.* Car il est clair que le premier texte ne concerne que le péché actuel et la justice. En outre, le saint docteur combat ici les manichéens, qui niaient la résurrection des morts, et qui n'entendaient les paroles de l'Apôtre que de *la résurrection des péchés actuels,* qu'il fallait combattre et éviter. C'est ce qui fait qu'il les poursuit dans leurs retranchements, au moyen de cet argument : Ou les manichéens entendent, par la résurrection des morts, la délivrance des péchés mortels, ou ils entendent par là celle des péchés véniels. S'ils l'entendent des péchés mortels, comme Noé, Abraham, Job et plusieurs

autres saints personnages ne s'en rendirent jamais coupables, il s'ensuit qu'ils ne ressusciteraient pas, et par conséquent que la résurrection ne serait point générale, comme l'affirme l'Apôtre; mais si les manichéens entendent cette résurrection des péchés véniels, comme il n'est personne qui dans cette vie soit exempt de péché véniel, il s'ensuit que la résurrection serait nulle. Mais il était complètement inutile, dans cette discussion avec les manichéens, d'exposer la doctrine catholique sur le péché originel (1).

Rép. 2. *D.* Si le péché d'Adam est effacé par le baptême, *C.* s'il ne l'est pas, *N.* Or, le saint docteur parle de ceux qui sont baptisés, comme on le voit par le contexte.

Rép. 3. *D.* Bien que le péché fût effacé, il en résultait pourtant malheureusement pour l'âme qu'elle pouvait être corrompue, mais elle ne pouvait l'être après le baptême que par les péchés véniels, *C.* que l'âme n'avait pas été corrompue avant le baptême, *N.* On voit par là qu'il est facile d'entendre, dans un sens vraiment catholique, les passages du saint docteur sur ce sujet, qui parfois paraissent moins exacts; sans être obligé de dire, comme certains théologiens peu prudents, que saint Jean Chrysostôme s'est trompé sur cette question avant qu'elle n'eût été controversée, pendant qu'il est constant, d'après les passages que nous avons cités plus haut, qu'il ne s'est jamais écarté de la doctrine commune enseignée par les autres. Nous ajouterons, comme couronnement de tout ce que nous venons de dire, les paroles suivantes tirées de son hom. XL, n. 2, sur la I épît. aux Cor. : « Dieu seul a fait ce qui » s'opère dans le baptême de la régénération. Il orne l'âme » elle-même (Dieu) de la grâce, et il en extirpe radicalement » le péché, savoir de celui qui est baptisé (2). » Ce qui prouve que ce saint Père était bien loin de partager l'opinion des pélagiens, ce sont les expressions de sa lettre à Olympiade : « Je » suis profondément affligé sur le compte du moine Pé- » lage (3). » C'est, comme il ajoute au même endroit, parce qu'il paraît avoir *été poussé, précipité dans l'erreur*. A peine cependant Pélage avait-il alors commencé à propager ses erreurs.

(1) Voy. de Rubéis, diss. cit., c. 25, § 2.

(2) Voy. de Rubéis, diss. cit., c. 25, § 2, où il justifie pleinement saint Jean Chrysostôme; voy. aussi Bellarmin, de la Perte de la grâce, liv. IV, c. 9.

(3) Epît. IV, à Olymp., vers la fin; cette lettre fut écrite vers l'an 407.

II. *Obj.* 1. Clément d'Alexandrie dit : « Qu'ils nous disent » en quoi a forniqué l'enfant qui vient de naître, ou comment » il est tombé sous l'exécration d'Adam, lui qui n'a rien » fait. (1)? » 2. Origène enseigne aussi, en divers endroits, que tous les hommes ne sont pas devenus pécheurs par la faute d'un seul, mais qu'il y en a eu seulement plusieurs. 3. Tertullien, lui, dit : « Pourquoi *l'âge de l'innocence,* se hâte-t-il de » s'approcher de la rémission des péchés (2). » 4. Saint Cyrille de Jérusalem : « Sache aussi cela, c'est que l'âme, avant » de venir en ce monde, ne s'est rendue coupable d'aucun » péché; ou : Comme nous sommes venus sans péché, main- » tenant nous péchons librement. » 5. Théodoret dit, entre autres choses, ce qui suit : « Car ce n'est pas à cause du pé- » ché de notre premier père, mais bien à cause de ses propres » péchés, que chacun est soumis au décret de la mort. » Les anciens Pères pensaient donc unanimement que nous ne sommes pas coupables par Adam.

Rép. 1. *D.* Dans le sens des hérétiques basilidiens et encratites qu'il combat ici, soit; à l'exclusion du péché originel, *N.* Nous avons laissé passer la première partie, parce qu'on n'est pas parfaitement sûr, par le contexte, si les paroles de Clément d'Alexandrie sont ses propres paroles, ou si elles sont de ses adversaires. Mais tout en accordant cela, il est évident que Clément ne parle pas du péché originel, mais bien de la souillure contractée par la génération, que ces hérétiques, qui condamnaient le mariage, regardaient comme une souillure (3).

Rép. 2. *D.* C'est-à-dire, ceux qui commettent le péché, *C.* les pécheurs simplement, *N.* Origène distinguait entre ceux qui pèchent, et les pécheurs; il affirme que tous pèchent, mais que tous ne sont pas pécheurs; c'est-à-dire que tous ne sont pas dans l'usage, dans l'habitude de pécher. Au reste, Origène avoue formellement que tous les hommes sont devenus pécheurs par la faute d'Adam (4).

(1) Liv. III, Strom., n. 16, tom. I, p. 556 et suiv., édit. Potter, Venise, 1557.

(2) Liv. des Noces, c. 18, éd. Rig.

(3) C'est ce que prouvent les paroles qui viennent immédiatement après : « Il leur reste donc, comme on le voit, que conséquemment leur génération » est mauvaise. » Voy. les notes de l'éditeur

(4) Voy. Huet, sur Origène, liv. II, § 24. Des textes presque sans nombre, où Origène admet la propagation du péché originel, nous n'en citerons qu'un seul, tiré de hom. IV, sur saint Luc ; il y dit : « On baptise les petits enfants » pour la rémission de leur péché. De quel péché? ou, quand péchèrent-ils?

Rép. 3. *D.* Innocent, c'est-à-dire exempt de tout péché actuel, *C.* exempt du péché originel, *N.* Autrement il n'aurait pas soutenu que le baptême est tellement nécessaire, qu'à défaut de clerc il peut, lorsqu'il y a danger de mort, prétend-il, être administré par des laïques et même par des femmes (1).

Rép. 4. *D.* A l'exclusion de l'invention platonique ou origénique du péché *de choix,* commis avant la naissance, *C.* à l'exclusion du péché contracté par Adam, *N.* comme le prouve le contexte. Il dit dans sa Catéchèse, XIII, n. 17, que le genre humain tout entier est sous l'empire du péché; et il appelle *l'humanité pécheresse* (2); il dit en outre que le péché est *la grande plaie du genre humain,* et une foule d'autres choses qui le mettent au-dessus de tout soupçon sur ce point.

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire non pas à cause du péché personnel d'Adam, mais à cause de son propre péché, qu'il a contracté en naissant d'Adam, *C.* à cause de son péché actuel seulement *N.* Car, comme on le voit, ceci serait faux pour les enfants. On voit parfaitement que Théodoret avait des idées très-justes sur le péché originel, parce qu'il écrit dans le chap. 11, épît. des divins décrets : « Le décret de la justice a porté que » le péché d'un seul livrerait tout le genre humain à la mort. » Mais la miséricorde divine a donné, par la justice d'un seul, » le salut à tous les hommes qui étaient sous les coups de la » malédiction et dans les rets du péché. »

» ou quelle matière peut-il y avoir dans les enfants pour le baptême, à » moins que ce mot ne soit dans le sens que nous avons précédemment dit : » Personne n'est exempt de souillure, quand même il ne passerait qu'un jour » sur la terre? Et comme le baptême purifie les souillures de la naissance, » voilà pourquoi on baptise les enfants. » Voy. aussi l'hom. XI, sur le Lévit.; liv. IV, Cont. Celse, p. 191, éd. Spencer.

(1) Comme dans le liv. cit., du Baptême, vers la fin, c. 17, il y dit, entre autres choses : « Car celui que presse le danger trouve un appui » constant dans celui qui le secourt. Parce qu'il est coupable par l'homme » perdu, s'il se détermine à faire ce qu'il peut librement. » Au reste, il dit aussi, dans son livre intitulé *de Cultu mulierum,* c. 1 : « Afin de ne pas de» meurer plus longtemps dans son état d'abaissement et de ne pas plutôt » affecter la pâleur, elle s'est revêtue d'Eve pleurant et pénitente pour expier » plus pleinement (l'ignominie du premier péché, et l'envie qui a perdu le » genre humain), par l'état de satisfaction..... Ne savez-vous donc pas que » vous êtes Eve? La sentence de Dieu pèse même aujourd'hui sur ce sexe; » le crime doit donc exister aussi. Vous êtes la porte du diable, la résiliatrice » de cet arbre, etc.; » Bellarmin en cite encore d'autres passages.

(2) Touttée en cite plusieurs autres passages, diss. 1, sur la Doctrine de saint Cyrille sur le péché originel, c. 6, Paris, 1720.

PROPOSITION III.

Le dogme de la propagation du péché originel n'est pas en contradiction avec la droite raison.

La vérité de cette proposition se prouve, non-seulement indirectement par ce principe général, qu'il est absolument impossible que la droite raison enseigne quelque chose de contraire à la révélation divine, mais on la prouve encore directement par la notion vraie du péché originel que nous donne l'Eglise, pourvu qu'on ne s'en départe pas. Pour le voir, il faut se rappeler les canons du concile de Trente que nous avons précédemment cités, et où il enseigne expressément que le péché est la mort de l'âme. Or, la mort n'est que la privation de la vie; mais comme la vie de l'âme c'est la grâce sanctifiante, il est facile d'en conclure que la mort de l'âme, et par conséquent le péché originel, dans sa raison formelle d'être, ainsi qu'on le dit, consiste dans la privation de la grâce sanctifiante ou de la justice originelle qu'Adam perdit pour lui par son péché actuel, et qu'il perdit aussi pour toute sa postérité (1).

Nous avons fait observer plus haut, qu'autre chose était la *privation d'une chose* qui n'est pas due, et autre chose *la privation d'une chose* due. Si Adam n'avait pas été élevé, par un don divin, à l'état surnaturel par la grâce sanctifiante ou la justice originelle, si en outre il n'avait pas été comblé de ces dons gratuits qui constituaient l'intégrité de sa nature, tels que sont, ainsi que nous dit la science, la subordination de la partie inférieure à la partie supérieure, l'immortalité du corps, l'exemption de toute espèce de maux, la privation de tous ces biens n'eût été pour lui, non plus que pour sa postérité, ni un châtiment ni un supplice. Mais comme il a plu à la bonté divine d'élever l'homme, sa créature, et avec lui et en lui la nature humaine tout entière, à un état surnaturel par la grâce sanctifiante ou la justice originelle, au moyen de laquelle il devait enfin un jour s'associer à la nature divine, par la vision béatifique; comme, en outre, il conféra à ce même Adam, et en lui et avec lui à la nature humaine tout entière, l'intégrité par un don purement gratuit et qu'il ajouta par surcroît, Adam

(1) Voy. saint Thomas, liv. c., I p., q. 85, a. 3, où il s'exprime en ces termes : « Ainsi donc, la privation de la justice originelle, par laquelle la » volonté était soumise à Dieu, est le *formel* du péché originel. »

la perdit et pour sa postérité et pour lui, par le péché dont il se rendit coupable. C'est ce qui fait que la privation de ces dons est pour Adam, aussi bien que pour sa postérité, à la fois un péché et un châtiment; *un péché*, quant à la privation de la justice originelle strictement prise; *un châtiment*, quant à la privation des autres dons que Dieu y avait ajouté. Il y a cependant cette différence entre le péché d'Adam et celui de sa postérité, que le péché d'Adam est tel sous deux rapports, savoir, celui de l'action et celui de la cause qu'entraîne après elle l'action mauvaise, et qui consiste dans la privation ou la spoliation de la grâce; dans sa postérité, au contraire, il ne consiste que dans la dernière de ces choses, savoir la coulpe ou la privation, la spoliation de la grâce sanctifiante (1).

Comme Adam devait se conserver dans cet état surnaturel auquel Dieu l'avait élevé par la grâce sanctifiante, et qu'il ne pouvait pas le perdre sans une faute grave, il ne pouvait être agréable à Dieu qu'autant qu'il serait armé de cette grâce. Cette grâce devait par conséquent être inhérente à lui et à sa postérité; mais comme il pécha, il s'ensuit qu'il fut privé, lui et sa postérité, d'une chose due, ou qui aurait dû les suivre partout; ce qui fait que quand nous disons que la raison formelle du péché consiste dans la privation, il ne faut pas l'entendre simplement, mais il faut l'entendre *de la privation d'une chose due*, ou de la grâce sanctifiante, qu'ils devraient tous posséder

(1) Il faut bien observer ici que le mot *péché* se prend dans deux sens; il y en a un que l'on peut appeler *vulgaire*, si je puis ainsi m'exprimer, et l'autre *théologique*. Vulgairement, on appelle péché l'action mauvaise et désordonnée même par laquelle quelqu'un transgresse le précepte de Dieu; dans le sens théologique, on appelle péché cet état habituel par lequel quelqu'un demeure dans l'état de péché ou éloigné de Dieu, privé de la grâce sanctifiante qu'il a perdue par l'acte même de la transgression. On dit aussi vulgairement dans ce sens : Tel ou tel vit dans le péché, est mort dans le péché, etc. On demeure dans cet état tant qu'on ne recouvre pas, par une conversion sincère, la grâce sanctifiante qu'on a perdue. Et c'est là proprement ce qu'on appelle et ce qui est réellement le *péché*, puisque c'est là la privation de la droiture, et de la sainteté et de l'amitié de Dieu. Ce n'est pas le seul défaut ou la négation, mais bien la véritable privation de la perfection due, d'après les promesses divines. Elle doit aussi être volontaire, cette privation, non pas comme l'action qui procède de la volonté libre, mais comme l'effet qui suit l'action, comme le terme où conduit en dernier lieu l'action mauvaise. C'est ce qui fait dire de l'homme qu'il est *habituellement* mauvais et pécheur, et qu'il est abominable aux yeux de Dieu. Elle prive, par conséquent, l'homme ou l'âme de sa candeur et de son éclat, d'où il suit qu'elle est une tache, une souillure pour l'âme. Voici ce qui *constitue réellement* le péché. Voy. Rubéis, Péché orig., c. 58, § 3. C'est dans ce dernier sens que l'on dit que le péché d'Adam s'est transmis à sa postérité.

pour être agréables à Dieu. Adam en fut privé par son *action*; et ceux-ci en sont privés *par leur naissance*. Aussi saint Anselme dit-il avec raison, liv. de la Concept. de la Vierge et du péché orig., c. 23, à la 21 : « Ce qui en eux (les enfants), dit-» il, n'est pas la justice qu'ils devraient avoir, ce n'est pas » leur volonté personnelle qui l'a fait comme en Adam, c'est » une privation naturelle, que la nature elle-même tient » d'Adam..... La personne, dans Adam, a spolié la nature du » don de justice; et la nature est devenue pauvre et a ap-» pauvri toutes les personnes qui sont descendues d'elle, et » elle les rend pécheresses et injustes par cette même pau-» vreté. » Et c. 27, à la 26 : « Ce péché, que j'appelle ori-» ginel, je ne puis le comprendre dans ces mêmes enfants que » par cette privation de la justice due, dont j'ai parlé plus haut, » et qui résulte de la désobéissance d'Adam. » Mais on peut lire saint Anselme lui-même. A saint Anselme, nous ajouterons saint Thomas, qui, 2 sent., dist. 30, q. 1, art. 2, écrit entre autres choses ce qui suit : « On doit dire que la privation » de cette justice originelle, que l'homme reçut au moment » de sa création, est résultée de la volonté de l'homme, et » comme ce don fut fait à la nature, et qu'il devait se trans-» mettre à la nature tout entière, l'homme persistant dans la » justice; de même la privation de ce bien doit passer dans la » nature entière comme une privation, un vice de nature; et » la privation et l'état reviennent au même état, et la raison de » la faute dans chaque homme a pour raison la volonté du » principe de la nature, c'est-à-dire du premier homme ; voilà » d'où découle ce défaut. (1). » A la grâce sanctifiante ou à la justice originelle était attaché le don d'intégrité, ou étaient attachés les dons que nous avons énumérés plus haut, et qui dépendaient de la conservation de la grâce ou de la justice originelle. La perte ou la privation de la justice originelle entraîne en outre, avec elle, la perte ou la privation de ces mêmes dons et dans Adam et dans sa postérité. Mais cette privation n'a pas propre-

(1) Mais, si on compare cela avec ce que Leibnitz, Wolf, Canzius, et plusieurs autres ont imaginé sur la formation préalable des animalcules qui se transmettent par la génération d'Adam à l'homme en ligne descendante ; si on le compare aussi avec le système de Du Vigier, qui admet que les premiers rudiments des corps furent formés dès le principe, pour expliquer la propagation du péché originel, on verra combien ces inventions sont absurdes et indignes d'un philosophe chrétien. Voy. à ce sujet Bern. de Rubeis, ouv. cit., c. 70 et 71.

ment la *raison du péché*, elle n'a seulement que celle du *châtiment ou de l'effet* qu'entraîne cette privation de la justice originelle ou de la grâce sanctifiante. Aussi, l'ignorance, la propension au mal, la concupiscence, ou plutôt la révolte de la concupiscence, et toutes les autres misères, la mort elle-même, sont autant de *châtiments* ou *d'effets* du péché originel (1).

Mais d'après la doctrine catholique que nous avons établie plus haut, et l'élévation du premier homme à un état surnaturel, la grâce sanctifiante et l'intégrité de la nature n'étaient pas dues à la nature humaine; elles ne furent que des dons gratuits faits à l'homme par la largesse divine, de manière que Dieu aurait pu, absolument parlant, créer l'homme sans les lui conférer. L'homme ne perdit donc, par le péché, que ce que la libéralité divine avait surajouté à sa nature. Ou, ce qui revient au même, l'homme, par le péché, s'est réduit à l'état dans lequel, absolument parlant, Dieu l'aurait créé, s'il ne lui eût pas fait d'autres dons et pour la vie présente et pour la vie future (2).

(1) Les scholastiques appellent çà et là, avec saint Thomas, la concupiscence ou le déréglement de la concupiscence, *la matière* du péché originel ou la partie matérielle du péché, pour la distinguer de la privation de la grâce sanctifiante ou de la justice originelle, qu'ils appellent la partie *formelle* ou même la *forme* du péché. Mais, sans rejeter cette distinction ou dénomination, il nous semble bien plus simple d'appeler la concupiscence le *châtiment* ou l'*effet* du péché originel, de même que ce qui est encore énuméré dans le texte. La privation de la rectitude ou de la soumission complète de la partie inférieure à la partie supérieure, qui est résultée de la perte de la justice originelle, est la raison du châtiment et de l'effet extérieur. On fait disparaître, de cette manière, toute équivoque. Le cardinal Pallavicini fait justement remarquer, Hist. du concile de Trente, liv. VI, c. 9, n. 7, que le concile, en effaçant la particule en question, n'a pas condamné cette distinction; il est certain pourtant, d'après cela, que l'on peut impunément la rejeter, attendu surtout que le concile a déclaré que la concupiscence peut être appelée un péché seulement, en ce sens qu'elle vient du péché et qu'elle incline au péché. Nous verrons qu'il ne manque pas de personnes qui ont abusé du voile de ces termes pour glisser dans les esprits imprudents des doctrines erronées.

(2) Le card. Cajetan expose très-bien cela dans son Comm. 1-2, quest. 109, 2 de saint Thomas. Parlant de la différence qu'il y a entre la nature pure et la nature tombée, il dit : « Cette différence, pour tout dire en un mot, est » telle que celle qui existe entre une personne nue dès le principe et une » personne dépouillée..... Comme il n'y a pas de différence entre une per- » sonne nue et une personne dépouillée, en ce que l'une est plus nue que » l'autre, de même la nature, dans l'état de nature pure, et la nature dé- » pouillée de la grâce et de la justice originelle, ne diffèrent pas en ce que » l'une d'elles soit plus ou moins dépouillée naturellement..... Mais, quant à » la raison des choses, elle est bien grande, parce que, comme dans une per- » sonne nue, la nudité est une négation, et que, dans la personne dépouillée, » elle est la privation des vêtements qui lui sont dus, etc., de même, les » défauts de l'âme et du corps, dans l'état purement naturel, ne sont ni une

Que si cet état, qui, dans l'autre hypothèse, aurait été la *condition de pure nature,* n'est maintenant que la condition de *nature pécheresse, tombée et dépravée,* c'est parce que cette condition résulte du péché personnel d'Adam, ou du premier homme. Aussi, comme nous l'avons dit, le défaut de grâce, dans ceux qui naissent d'Adam, a-t-il le caractère de la privation d'une chose due ou du péché; et le défaut d'intégrité est le résultat d'un châtiment ou de l'effet du péché. Aussi, dans la condition actuelle, les noms de *péché* et de *châtiment* sont-ils corrélatifs de l'état d'élévation et d'intégrité; et par conséquent ils sont *péché* et *châtiment,* non pas en soi, mais parce qu'ils sont relatifs au péché d'Adam; le sentiment contraire a été condamné dans la 47e prop. de Baïus, que voici : « Le péché » originel a véritablement la raison du péché, sans aucune rai- » son ou rapport avec la volonté, de laquelle il découle. » Ainsi, quand nous disons que nous naissons les ennemis de Dieu par le péché, cette *inimitié* doit s'entendre dans un sens *négatif,* ou du manque de déférence et d'amour; autrement, si on devait l'entendre d'une aversion *positive,* il s'ensuivrait que les enfants, atteignant l'âge de raison actuellement, ils haïssent Dieu, et qu'ils répugnent à la loi de Dieu, ce qui est absurde; et il a été aussi condamné dans la 49e prop. de Baïus, dont voici les termes : « D'après une volonté dominante habituelle, il ré- » sulte que l'enfant qui grandit sans avoir reçu le baptême, une » fois qu'il aura atteint l'usage de la raison, hait Dieu actuelle- » ment, blasphème Dieu et répugnera à la loi de Dieu (1). »

» faute, ni un châtiment, ni une blessure, etc., pendant que, dans la nature » tombée, la privation des conditions naturelles est véritablement un châti- » ment, une faute dans la partie qui devait en jouir. » Tel est aussi le langage de Dominique Soto, autre illustre théologien. Il dit, dans son liv. I de la Nature et de la grâce, c. 9 : « Ce péché (originel) fut le *premier*; il était » soumis à un *châtiment commun :* c'est que le genre humain retomberait » dans sa *nature nue.* » Bellarmin, liv. de la Grâce du premier homme, c. 5, § 12 : « C'est pourquoi, dit-il, l'état de l'homme, après la chute d'Adam, » ne diffère pas plus de l'état de nature pure de ce même homme, que » l'homme *dépouillé ne diffère de l'homme nu*, et la nature humaine n'est » pas pire, si on en retranche la faute originelle. »

(1) C'est ce qu'avait remarqué de Rubéis, diss. cit., c. 46, n. 3; voici ses paroles : « Ce qui, dans le péché, *est permanent* et *comme habituel*, consiste » dans une privation et non pas dans un jugement perverti de l'intellect, ni » dans un changement mauvais de la volonté qui la porte vers un bien » muable; mais, cependant, de ce *défaut de connaissance* dans l'intellect naît » son *aptitude* à errer, et du défaut *de rectitude dans les désirs* naît aussi son » *aptitude* à désirer d'une manière désordonnée, et de son *défaut de recti-* » *tude dans la volonté* naît la propension de sa volonté à consentir au mal. »

Or, des explications qui précèdent et que nous avons données, d'après les règles de la doctrine catholique, sur la nature du péché originel, sa propagation et ses effets, il est important de tirer les conséquences suivantes contre les incrédules.

I. Le dogme du péché originel et sa propagation n'ont donc rien de contraire à la droite raison. Quelle répugnance y a-t-il, en effet, à ce que Dieu ait dépouillé l'homme, à cause de son péché, des dons gratuits qu'il lui avait libéralement accordés, dont il l'avait comblé par un effet de sa pure bonté? Voilà bien plutôt de quoi rendre recommandable cette même bonté (1).

II. C'est donc en vain que les incrédules insultent à la foi catholique, comme si elle enseignait, pour expliquer la propagation du péché originel, que nos volontés étaient *jointes* ou *renfermées* dans la volonté d'Adam, soit qu'on le regarde comme le chef physique ou comme le chef moral du genre humain tout entier, choses qu'ils tiennent pour absurdes, parce que nos volontés n'existaient pas; mais cela n'existe pas, ne peut ni agir ni vouloir, ni être représenté par un autre, si ce n'est, au *maximum,* par une fiction de droit et pour des effets extérieurs, comme cela se pratique quelquefois dans la société, mais non pas quant à une culpabilité intrinsèque et proprement dite (2). Car ils confondent eux-mêmes le

(1) Jos. Fonseca, évêque de Stabie, cité par Pallavicini, Hist. du conc. de Trente, tom. VII, c. 8, a parfaitement exposé la propagation de ce péché originel par l'exemple d'un roi qui donne un fief à un de ses sujets, avec le droit de le transmettre à ses descendants, à la condition qu'ils lui seront fidèles, ou que, sinon, ils en seront privés, lui et ses descendants. L'historien fait observer que cet exemple suffisait à l'explication que se proposait de donner Fonseca, explication qui consistait à établir comment Dieu peut nous punir justement à l'occasion de la faute d'un autre. Quant à la manière dont cette faute est devenue la nôtre à nous tous, c'est une autre question, que d'autres expliquent, ibid. Mais je ferai observer que saint Thomas s'était servi de cet exemple, dans son *Compendium* de théologie, c. 195, longtemps avant Fonseca.

(2) Voy. Feller, Catéch. philos., tom. III, art. 5, le Péché originel; voy. aussi de Rubéis, diss. cit., c. 16; voici, entre autres choses, ce qu'il y dit : « Les exemples que l'on tire *des Actes humains et des prescriptions* paraissent » moins convenables..... Bien que la volonté des *pupilles, V. G.* semble, » d'après les prescriptions du prince, reposer dans la volonté du tuteur, ceci » pourtant ne concerne que les actes et les effets civils et extérieurs..... et » la raison du péché originel est bien éloignée de cela. Le moyen et le mode » de transmission ne peuvent être connus que par une révélation de Dieu; il » semble n'avoir indiqué *aucun pacte, aucune convention.* Il s'agit aussi et de » la *faute* et *du châtiment proprement dit,* et des hommes qui viennent après » et qui tombent dans le même péché, sous le même châtiment. Or, pour » contracter une faute, pour être soumis à un châtiment, il faut que leurs » volontés soient attachées à une volonté; *ils ne le sont pas;* les exemples

dogme de la foi avec les explications particulières que l'Eglise n'approuve ni ne condamne.

III. Nous concluons, au contraire, de ce qui a été précédemment dit, que le *mode* de propagation du péché originel n'offre aucune difficulté. Car si la *raison formelle*, comme ils le disent, ou l'essence, ou, si l'on veut, la *quiddité* du péché originel consiste, d'après ce qui a été dit, dans la seule privation de la grâce sanctifiante ou de la justice originelle, lorsqu'on cherche comment et de quelle manière se propage le péché originel, on cherche aussi comment et de quelle manière se propage la *privation*, ou comment on ne communique pas à autrui ce qu'on ne possède pas (1). Car le terme de la génération, c'est l'individu de la même espèce; par la génération, par conséquent, se propage ou se communique la nature, telle

» cités semblent donc ne pas prouver. » Dominique Soto, pass. cit., traite le pacte que quelques-uns ont admis entre Dieu et Adam, au nom du genre humain, de *fable*, disant ouvertement : c'est *une fable*. Mais on fera bien de le lire lui-même.

(1) Il vaudrait mieux poser la question ainsi : De quelle manière la justice originelle, qui était un don gratuit, se serait-elle transmise aux descendants d'Adam, s'il se fût maintenu dans son état, puisqu'elle était positive et surajoutée à la nature, plutôt que de dire comment ne se propage pas une chose qui n'est pas? On voit par là que toutes les difficultés qu'amoncelaient à grand bruit les pélagiens, et que réchauffent les incrédules, tombent d'elles-mêmes; celui qui a engendré n'a pas péché, celui qui a créé n'a pas péché, celui qui naît ne pèche pas; comment, par quel moyen le péché s'est-il donc introduit? Ou encore : Souvent celui qui engendre est justifié de son péché, comment transmet-il donc à son fils un péché dont il est exempt? Le péché est volontaire; et plusieurs autres choses semblables, que l'on peut voir dans Bellarmin, pass. cit., c. 10.

On peut en dire autant des hypothèses que l'on a imaginées sur l'origine de l'âme pour expliquer la propagation du péché originel. Il est vraiment étonnant que, de nos jours, un homme d'ailleurs pieux et savant ait essayé de renouveler, en Allemagne, l'ancien *traducianisme* et même le *génératianisme*, qu'il défend *mordicus*, comme le *seul* système par lequel on puisse expliquer la transmission du péché originel, et d'après lequel les parents *engendrent* non-seulement le corps, mais encore l'âme. Nous ne citerons pas les raisons sur lesquelles s'appuie ce système, elles n'en valent pas la peine. Je ferai seulement observer que ce génératianisme sent le matérialisme, comme l'indique très-fort l'argument que l'auteur met en second lieu en avant : « Tout *organisme* engendre qui lui ressemble; donc l'homme, etc. » Mais cette manière de défendre la doctrine catholique l'expose aux railleries et aux attaques des impies. Voy. saint Thomas, I p., q. 118. Non-seulement il y réfute les arguments que fait valoir A., pour établir son *génératianisme*; mais il dit encore, dans le cours de la diss., ce qui suit, et qui mérite d'être noté : « Comme elle est (l'ame) une substance immatérielle et ne peut pas être » produite par la génération, mais bien par une création de Dieu, poser donc que » l'ame est produite par celui qui engendre, c'est avancer qu'elle n'est pas sub- » sistante, et que par conséquent elle se corrompt avec le corps; et, par suite, » il est hérétique de dire que l'âme intellective se transmet avec la semence. »

que l'exige cet individu pour qu'il soit tel, et non pas de nature autre que celui de qui il découle.

IV. Nous en concluons aussi, contre les anciens novateurs luthériens, qu'ils en ont grandement imposé lorsqu'ils ont dit que le péché originel consistait dans une certaine substance, ou dans la concupiscence qui survient, etc., et contre Hermès, lui aussi, qui plaçait *résolûment* le péché originel dans *la sensualité désordonnée* (1). Il suivrait de ce principe que le péché originel existe encore dans les enfants qui ont été baptisés, puisque cette *sensualité désordonnée* existe encore dans ceux qui ont été baptisés, et que, par suite, la concupiscence est un vrai péché ; toutes choses qui sont complètement opposées à la doctrine du concile de Trente.

Qu'il nous suffise d'avoir tiré ces conséquences de la notion positive du péché originel, que nous avons donnée d'après les principes de la doctrine catholique; nous ne pousserons pas plus loin, dans la crainte d'être trop long; nous traiterons les autres questions qui en découlent, lorsque l'occasion s'en présentera.

Objections.

Obj. La doctrine de la vraie religion ne saurait tirer aucuns dogmes de ce mythe sacré (la chute de l'homme), à moins 1. qu'ils ne soient pas en opposition avec l'idée de Dieu et avec le caractère moral de la nature humaine, tels qu'ils ont été établis par les enseignements positifs de l'Ecriture sainte, et parfaitement en rapport aussi avec la saine raison. Par conséquent, si les dogmes du péché originel et de la transmission du péché d'Adam sont soumis à cette règle, on en conclura surtout, *premièrement,* que la *bonté* de Dieu ne saurait permettre que le péché d'un seul homme corrompe et déprave la nature humaine tout entière ; que sa *sagesse* ne saurait

(1) Ouv. intit. Dogmatique christiano-catholique, part. III, Munster, 1834, p. 163. « Il est donc certain, dit-il, que la nature de cette qualité peccamineuse héréditaire peut consister dans la disproportion héréditaire qui existe » entre la raison et la sensualité, ou, en peu de mots, dans la disposition » héréditaire désordonné, de laquelle, avec les années, découle nécessairement cette disproportion et cette sensualité désordonnée. » Et plus clairement encore, p. 174 : « Pour moi, dit-il, d'après les raisons produites dans » le chap. précéd., § 226, je *placerai* le péché originel *dans la sensualité* » *désordonnée.* Que celui qui pense que cette démonstration n'est pas suffisante » y substitue la corruption de la nature humaine (il ne la connaît pas). » Il avait insinué la même chose dans sa Dogm. chrét., part. I, p. 33, où il appelle le péché originel *une qualité peccamineuse..... une corruption morale quelconque.*

souffrir que l'œuvre que Dieu avait comblée, dès le principe, des plus brillantes qualités, se transforme peu après à cause de la faute légère d'un seul homme, et ne passe dans un état bien plus mauvais; que sa *justice* ne saurait admettre que des innocents soient ainsi punis pour le péché d'autrui, de sorte qu'ils soient dans la nécessité de pécher. Aussi Pélage avait-il justement observé « qu'il est impossible d'accorder que Dieu, » qui pardonne les propres péchés, impute ceux d'autrui (1). » 2. Jésus lui-même, enfin, ne confirme nulle part ce dogme de l'autorité de sa parole, et, de tous les écrivains sacrés, Paul est le seul qui en parle formellement; bien plus, non-seulement après la chute de la nature humaine, l'Ecriture sainte nous dit qu'elle est l'image de Dieu, mais elle lui attribue même une grande puissance pour pratiquer la vertu; elle ne la refuse même pas aux païens, cette force, et elle rapporte clairement et nettement les mêmes péchés au libre arbitre de l'homme; elle nie que les enfants paient pour leurs pères coupables (Deut., XXIV, 16, 2 (savoir 4); Rois, XIV, 6; Ezech., XVIII, 20). 3. L'expérience nous apprend que la conscience de ce qui est droit se joint dans chaque homme aux progrès de la raison, et que les passions ne sont pas mauvaises par elles-mêmes, mais qu'elles le deviennent seulement par la volonté dépravée de l'homme, et que cette volonté n'est pas viciée au point que tous les hommes se portent toujours vers ce qu'il y a de plus mauvais. Tel Wegscheider (2).

J'admets le principe de notre adversaire, qui consiste à dire qu'il est impossible de tirer du récit mosaïque (et il lui donne, l'impie, le nom de *mythe sacré*) quelque chose d'opposé à l'idée de Dieu et aux principes de la saine raison.

Rép. 1. Nous nions que la doctrine de la propagation du péché originel, exposée d'après les principes de la foi catholique, soit en opposition avec la bonté, la sagesse et la justice de Dieu. Et d'abord, elle ne répugne pas à la bonté, car la raison pour laquelle il se fait qu'il ne lui répugne pas de permettre que chacun de nous commette des péchés actuels ou personnels, fait qu'il ne lui répugne pas non plus d'avoir pu permettre cela à Adam; on peut en dire autant et de la sagesse et de la justice, soit que l'on considère le péché d'Adam sous

(1) Saint Augustin, des Péchés et des mérit., 3, 8.

(2) Ouv. cit., § 17.

le rapport de cette action particulière, ou en tant qu'il fut personnel. Mais si on considère ce même péché en tant qu'il nous est relatif, il est démontré qu'il ne répugne pas davantage à ces mêmes attributs de Dieu. Car, sous ce rapport, d'après ce que nous avons dit, le péché originel n'exprime en nous que la *négation,* soit de la grâce, soit des dons qu'Adam perdit par son péché, soit la *privation,* relativement à la faute personnelle d'Adam. Nous ne sommes donc pas devenus d'une condition pire, ni n'avons encouru une corruption positive autre que celle que demanderait la condition première de la nature elle-même; nous ne sommes donc pas sous le poids de la nécessité de pécher, comme il le pense, et comme nous le démontrerons plus bas, par suite du péché originel, non plus que nous ne sommes punis et qu'on nous impute les péchés d'autrui.

Rép. 2. Je veux bien que Jésus-Christ n'ait parlé nulle part expressément du péché originel (1); cependant, comme l'apôtre Paul, ainsi que l'avoue notre adversaire (2), en parle formellement, cela doit suffire à tout chrétien pour qu'il le croie fermement, soit parce que Paul est un écrivain inspiré de Dieu, soit parce qu'il avoue lui-même qu'il ne tient son évangile ni de l'homme ni par l'homme, « mais bien d'une » révélation que lui en a faite Jésus-Christ; » ce qui prouve par conséquent que sa doctrine est celle de Jésus-Christ (3).

(1) J'ai dit *expressément;* Jésus-Christ l'enseigne pour ainsi dire formellement, lorsqu'il dit à Nicodème, saint Jean, III, 3 : « En vérité, en vérité je vous le » dis, à moins que quelqu'un ne renaisse, il ne peut pas voir le royaume de » Dieu; » il dit encore, v. 5 : « A moins que quelqu'un ne renaisse, etc. »

(2) Ils avouent enfin que Paul fait une mention expresse du péché originel. A quoi aboutissent donc toutes ces subtilités phylologiques, toutes ces tentatives d'Erasme, de Wetsten, de Rosenmuller et d'une foule d'autres pour éluder le témoignage de Paul? Mais il est impossible, quelques efforts que l'on fasse, que la conscience ne perce pas, dans un moment ou dans l'autre. L'aveu d'un impie de ce genre nous est donc vraiment précieux; il confesse en outre, § 115, que les livres saints eux-mêmes enseignent « que non-seulement chaque homme est enclin à l'erreur et au vice, mais qu'ils font même » mention, dans certains passages, d'une certaine faiblesse native de la » nature humaine, et d'une certaine *viciosité* qui passe d'Adam à sa postérité. » Et certes, ce n'est pas là peu!

(3) Nous ferons observer ici l'irrévérence de ces protestants, qui ne gardent plus aucune réserve, et qui refusent aux écrivains sacrés toute espèce d'inspiration, qui les supposent coupables d'erreur, comme on le voit par ce même écrivain, § 118, où il dit : « Cette imputation du péché adamitique, » dont parle l'apôtre Paul, et qu'il appuie de ses preuves, marchant sur les » traces des Juifs, doit être reléguée parmi les dogmes usés, que propagea et » qu'alimenta l'ignorance de la philosophie et de l'histoire, au grand détriment » de l'Eglise. » Peut-on imaginer, se figurer plus d'audace? Cependant, c'est un professeur de l'académie frédéricienne qui dit cela! Tels sont les progrès

Quant à ce qu'il ajoute concernant les forces que nous avons pour pratiquer la vertu, et au libre arbitre qui nous est resté, il ne fait ici que combattre les siens, les luthériens, les calvinistes et les jansénistes, leurs disciples, et non la doctrine catholique, qui, comme nous le dirons plus loin, reconnaît et admet le libre arbitre dans l'homme après le péché originel; il ne poursuit que les protestants, qui enseignent le contraire sous peine d'anathème. Quant aux difficultés qu'il tire du Deut., liv. IV Rois, et d'Ezéch. (1), elles n'ont aucun rapport avec la question que nous traitons, puisque ce qui se lit dans le Deutéronome et dans le livre des Rois ne défend qu'une chose, c'est que, dans le gouvernement politique, les fils innocents périssent avec les pères coupables. Quant à Ezéchiel, il parle, comme le prouve ce qui a été dit, de ceux qui n'imitent pas leurs pères.

Rép. 3. Nous répondons encore ici que cette objection ne s'adresse qu'aux novateurs qui ont enseigné que le péché originel consiste dans une certaine *viciosité* et dans la concupiscence, et que la concupiscence elle-même est véritablement et proprement un péché, qu'elle souille toutes les bonnes œuvres des justes, et une foule d'autres absurdités que repousse énergiquement et ouvertement la doctrine catholique (2). Il faut faire la même réponse à ce que poursuit et développe cet auteur dans le même passage, comme si la doctrine du péché originel contribuait à affaiblir le goût pour la pratique de la vertu ou à l'éteindre entièrement, comme si elle favorisait la superstition et une foule d'autres choses semblables que nous ne nous arrêterons pas à réfuter, parce qu'elles découlent d'un principe faux et d'une fausse interprétation de la doctrine catholique. Nous ne rapporterons pas non plus ici les autres objections des incrédules qui pèchent par le même

du protestantisme en Allemagne. Nous les avons vus ailleurs accuser saint Jean et les autres apôtres de visionnaires, parce qu'ils prêchèrent Jésus-Christ; maintenant, c'est Paul qu'on accuse. Parfois même on accuse Jésus-Christ!

(1) Voltaire avait déjà fait cette objection dans son Dict. philos., art. Ezéch.; voy. Lettr. de quelques Juifs, etc., tom. II, lett. IV, § 6.

(2) Voici comment le catéchisme romain expose la doctrine catholique, d'après le concile de Trente, p. II, c. 2, § 32 : « La concupiscence, qui découle du péché, n'est autre chose que cette convoitise de l'esprit qui, de sa » nature, répugne à la raison; cependant, si ce mouvement n'est pas accom» pagné du consentement de la volonté ou de négligence, il n'est réellement » pas un péché. » Et le concile de Trente frappe d'anathème les erreurs de ses luthériens, sess. V.

endroit, et que l'explication du péché originel réfute si complètement, qu'il n'en reste pas l'ombre. Vouloir insister sur cela, ce serait donc perdre le temps et tomber dans des redites fastidieuses. Il vaudra donc beaucoup mieux, en terminant cette question, citer et le sentiment et les paroles par lesquelles Muratori réfute pleinement et les pélagiens, et les sociniens, et les autres incrédules qui, en ce temps, attaquent la doctrine catholique, et qui prétendent que Dieu est injuste parce qu'il soumet, pour la faute d'un seul, tous les hommes à de tels châtiments. « Que si Dieu était juste, s'il fallait le louer, pour » avoir créé la nature humaine dans un état tel que celui où » elle se trouve aujourd'hui, et c'est ce qu'avoue, ce que pré- » tend même Phérépon (Leclerc), si je ne me trompe, pourquoi » prétend-il, ainsi que ses aïeux les pélagiens, que la croyance » catholique blesse la justice de Dieu, et semble-t-il ne pas » saisir comment l'hypothèse, je dis plus, la thèse de saint » Augustin peut subsister avec la notion la plus exacte et la » plus évidente de cette même justice divine? Ces mêmes » hommes admettent qu'il n'est pas contraire à la justice » divine que la nature humaine soit soumise dès le principe à » toutes les infirmités, à la propension au mal dont elle est » douée, à cette grande difficulté qu'elle éprouve pour faire le » bien, quand même tout cela n'aurait été précédé d'aucune » faute. Donc il répugne moins encore à la justice divine que » nous soyons soumis à tant de maux par suite du péché d'un » seul homme. Dieu est donc juste, bon et digne de louange » dans l'une et l'autre hypothèse. La seule différence qu'il y » ait, c'est que tout ce que les pélagiens peuvent faire valoir » pour défendre la justice et la bonté de Dieu dans leur hypo- » thèse, cela sert aussi à l'établir dans l'hypothèse des catho- » liques. Pendant que les raisons qui sont favorables aux ca- » tholiques ne le sont pas également aux pélagiens; car il est » plus facile aux catholiques de disculper et de venger la bonté » et la justice de Dieu des maux sans nombre qui pèsent sur » l'humanité, en les faisant découler de la faute de nos premiers » parents, sans les attribuer à la volonté et à un état primitif » établi de Dieu, qu'en affirmant que l'homme a été créé dans » l'état même où il se trouve actuellement. Il est impossible » que des hommes pénétrants et sincères ne voient pas cela (1). »

(1) Ouv. cit., liv. III, c. 1.

Quant au remède à ce même péché originel, et pour les païens et pour les Hébreux, nous en parlerons dans le traité du Baptême.

PROPOSITION IV (*).

C'est une vérité révélée de Dieu, et que par conséquent tous les fidèles doivent fermement et inébranlablement croire, que la bienheureuse vierge Marie, par une grâce et un privilége spécial de Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, a été préservée de toute souillure du péché originel.

1. Cette proposition est de foi dans toutes ses parties, comme on le voit par le décret dogmatique que le souverain pontife Pie IX a publié dans sa constitution *Ineffabilis Deus*, du 6 des ides de décembre de l'an 1854. Voici les expressions mêmes de ce décret : « Nous définissons que la doctrine qui tient que la » bienheureuse vierge Marie, dès le premier instant de sa » conception, a été, par une grâce et un privilége spécial de » Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, » Sauveur du genre humain, exempte et préservée de toute » souillure du péché originel, est révélée de Dieu, et, par » conséquent, que tous les fidèles doivent la croire d'une ma- » nière ferme et inébranlable (1). »

2. Nous pensons qu'il n'est pas hors de propos, pour la clarté de cette doctrine, de faire quelques observations préalables avant d'en venir aux preuves.

3. Et d'abord, tout le monde doit savoir qu'il s'agit uniquement, dans cette proposition, de la conception *passive* ou de ce premier instant où Dieu créa l'âme de la bienheureuse vierge Marie, et l'unit, la répandit dans son corps, comme le dit Alexandre VII (2).

(*) Cette thèse, que l'on ne pouvait pas placer parmi les propositions dogmatiques quand nous avons publié pour la première fois nos Leçons de théologie, parce que cette vérité n'était pas définie, doit être insérée dans le *Traité de Dieu créateur*, part. III, c. 4, à la suite des trois propositions sur la propagation du péché originel.

(1) Voy. *Actes du très-illustre pontife Pie IX, première partie*, Rome, 1855, p. 597-616.

(2) Constit. *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 8 décembre 1661. Sur cette distinction entre *la conception active et passive*, voy. Benoit XIV, ouv. *de Festis*, liv. II, c. 15, n. 1, œuv. éd. Rome, 1751, tom. X.

4. Tout le monde doit aussi savoir en second lieu que l'âme, et l'âme seule, est le siége ou le sujet de la grâce ou du péché, et que le corps auquel l'âme est unie, ou de laquelle il tient sa forme, ne fait que participer aux effets de l'état de grâce ou de l'état de péché.

5. Troisièmement, quand on dit que l'âme de la bienheureuse Vierge a été préservée, par une grâce et un privilége de Dieu tout-puissant, de la souillure du péché originel, on doit l'entendre d'une *manière passive,* savoir, en tant que l'âme de la bienheureuse vierge Marie, au premier instant même où elle fut créée, fut ornée de la grâce du Saint-Esprit, qui la rendit agréable à Dieu.

6. Quatrièmement, par le fait même que l'on affirme que l'âme de la bienheureuse vierge Marie fut comblée d'une telle grâce, qu'elle jouit d'un tel privilége *en vue des mérites de Jésus-Christ,* il est évident qu'on n'exclut pas la bienheureuse Vierge de la rédemption commune; on affirme au contraire qu'elle a bien été rachetée par le sang de Jésus-Christ, quoique rachetée d'une manière toute particulière et par préservation, en sorte que Jésus-Christ lui mérita d'être préservée de la souillure originelle.

7. Ceci posé, nous établissons notre proposition comme il suit : On doit tenir cette vérité pour révélée de Dieu, et par conséquent tous les fidèles doivent la croire d'une manière ferme et inébranlable, d'après l'Ecriture, la tradition divine et la croyance constante de l'Eglise. Or, telle est la vérité de la préservation de la bienheureuse vierge Marie de la souillure originelle, dès l'instant même de sa conception, par une grâce et un privilége spécial de Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ. Donc :

8. Quant à la majeure de cet argument, elle ne peut pas être mise en question. C'est pourquoi il ne nous reste qu'à prouver la mineure, et voici comment nous en démontrons les diverses parties.

9. Pour commencer par les saintes Ecritures, les paroles que Dieu adresse au serpent ou au démon, auteur premier du péché, après la chute de nos premiers parents, et qui se lisent (Gen., III, 15), sont péremptoires : « Je mettrai une inimitié » entre la femme et toi, entre sa postérité et la tienne ; elle » t'écrasera la tète, et tu tâcheras de la mordre au talon. » C'est à juste titre que les anciens ont qualifié ce texte de

προτευαγγελιον, parce qu'il contient la promesse du Libérateur et du Sauveur futur des hommes, savoir, du Christ.

10. Or, pour nous en tenir au sens que présente la première partie de ce texte, il est certain que l'univers chrétien tout entier a cru qu'il y est question du Christ et de sa mère, du démon qui a trompé l'homme et la femme, et de la promesse du Libérateur futur qui doit le vaincre.

11. Mais ces paroles : *Je mettrai une inimitié entre la femme et toi, et entre sa postérité et la tienne,* indiquent qu'il y a identité d'inimitié entre le démon et la postérité de la femme, et entre le démon et la femme elle-même. Car, bien que les sujets soient différents, savoir, la femme et la postérité de la femme, l'objet néanmoins est le même, savoir, l'inimitié que Dieu doit placer, d'après ce qui est annoncé, entre la femme et sa postérité et le démon, inimitié qui est identiquement la même. Or, personne ne peut nier que l'inimitié entre le démon et la postérité de la femme, c'est-à-dire le Christ, n'ait été absolue et perpétuelle, et qu'elle n'admette pas d'inimitié précédente, et qu'elle exclue toute amitié antérieure ; donc l'inimitié entre la femme et le démon est absolue et perpétuelle, et elle exclut toute amitié antérieure ; mais elle n'aurait pas été telle, si la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, avait été soumise, même pendant un instant, au péché originel. Donc :

12. En outre, pour ce qui est de l'autre partie : *Et elle* (ou *lui-même*, *ipsum* ou *ipse*) *t'écrasera la tête,* fait connaître l'effet de l'inimitié prédite, soit du côté de la postérité de la femme, soit du côté de la femme elle-même, contre le démon et ses tentatives, savoir, qu'ils devaient pleinement en triompher; car si on lit *ipsum* ou *ipse,* comme le portent le texte hébreu, le texte samaritain et la version d'Alexandrie (1), ce sera le Christ qui triomphera pleinement du démon par sa mort, et si on lit *ipsa* avec la version Vulgate latine (2), ce sera la femme qui remportera ce triomphe complet, par la puissance de sa postérité, savoir, du Christ. Mais ce triomphe

(1) Voy. Xav.-Franc. Patritii, S.-J., *Recherches sur l'origine immaculée de Marie, prédite par Dieu,* Rome, 1853, part. I, *du pronom ipsa,* § 1, *arguments critiques,* où il énumère avec soin tous les textes, éditions, versions, manuscrits où se trouve le mot *ipsum* et *ipse,* ou *ipsa.*

(2) Qui a été publiée dans l'imprimerie du Vatican, avec l'autorisation de Sixte V et de Clément VIII.

n'aurait pas été complet si le démon eût infecté la femme, ou la bienheureuse Vierge, de son venin ou du péché, ou, ce qui revient au même, si la femme avait été un seul instant sous le poids du péché; car, dans cette hypothèse, ce n'eût point été *elle* qui eût écrasé la tête du serpent ou du démon, c'eût été au contraire le serpent ou le démon qui eût, malgré la menace de Dieu, écrasé la tête de la femme. Et ce qu'on vient de dire de la femme doit, et à plus forte raison, se dire de sa postérité, savoir, du Christ (1). D'où nous raisonnons ainsi : Dieu annonce le triomphe que la postérité de la femme ou la femme elle-même devait remporter, comme le fruit ou l'effet de l'inimitié que *Dieu devait placer* entre le serpent et la femme, et la postérité de la femme; mais, d'après ce que nous avons dit, cette inimitié était commune, et même, qui plus est, était identique et dans la femme et dans sa postérité; donc le triomphe sur le serpent doit être identique et pour la femme et pour sa postérité, avec cette seule différence que la postérité de la femme devait triompher par sa seule puissance, pendant que la femme ne devait triompher qu'en vertu de la puissance de sa postérité. Et de cette manière les deux leçons, soit hébraïque, soit latine, *ipsum* ou *ipsa*, s'accordent parfaitement, comme les Pères ont réellement attribué indistinctement ce triomphe, dans le sens que nous venons de dire, tantôt au fils, tantôt à la mère, surtout si, par la postérité du serpent ou du démon, on entend l'infection de la nature humaine elle-même par le péché, comme il en est qui l'entendent non sans raison (2).

13. Qu'il nous suffise de cette citation de l'Ecriture, et si quelqu'un voulait ajouter à cet oracle de la Genèse, qui démontre parfaitement notre assertion, quelques autres textes, nous y joindrions volontiers *V. G.* la salutation angélique : *Je vous salue, pleine de grâce* (3), comme aussi ces autres paroles

(1) Cette prophétie doit d'abord, d'après ce qui a été dit, être appliquée à Jésus-Christ, car elle a pour objet l'inimitié perpétuelle qui doit exister entre le démon, et le Christ et sa Mère. Comme le démon devait, par suite de cette inimitié, atteindre le Christ au talon par la mort qu'il devait lui faire souffrir dans son humanité par ses ministres, il devait aussi être vaincu dans cette mort par la destruction du péché. Et la bienheureuse Marie, sa mère, dut, en vertu de sa mort, éprouver la même inimitié contre le démon, et triompher de lui par l'exemption de ce péché dont le démon infecta la nature humaine tout entière, à l'exception du Christ et de sa Mère.

(2) Voy. ouv. cit., Patritii, prop. II, p. 31.

(3) Luc, I, 28.

que le même archange Gabriel adressa à la bienheureuse Vierge : *Vous avez trouvé grâce devant Dieu* (1), de même encore que celles de sainte Elisabeth, qui, remplie de l'Esprit-Saint, lorsque Marie la salua, s'écria disant : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de votre ventre est béni* (2). Car ces paroles, et autres semblables, empruntent toute leur force à ce texte primitif fondamental, et à l'interprétation commune des Pères, et à la tradition.

14. La même vérité découle aussi clairement de la tradition des Pères, qui tous, sans exception, je ne dirai pas, établissent, mais affirment que la Vierge a été exempte par privilége de toute souillure du péché originel, puisqu'ils le supposent toujours, comme leurs paroles le laissent clairement voir. Et de peur de nous laisser entraîner à de trop grandes longueurs en les citant, nous en formerons comme diverses classes.

15. La première classe comprend ceux qui ont regardé la Genèse comme l'annonce de cette immunité de la bienheureuse Vierge, tel que saint Chrysostôme, qui, expliquant ce texte de la Genèse, III, fait tenir à Dieu le langage suivant au serpent : « Je ne me contenterai pas que tu rampes sur la terre, mais » j'établirai encore une *inimitié sans trève* (ἄχθραν ἄσπονδον) » entre la femme et toi; et non-seulement je la rendrai ton enne- » mie éternelle, mais je rendrai aussi sa postérité l'ennemie » éternelle de ta postérité (3). » Voici l'inimitié perpétuelle entre la femme et sa postérité, et entre le serpent ou le démon, proclamée.

16. Saint Proclus, successeur et disciple de saint Jean Chrysostôme, proclame aussi cette inimitié perpétuelle, et il l'appelle *naturelle;* car il nous peint ainsi les démons conjurant contre la bienheureuse Vierge : « Quoi donc! Mettrons-nous un » terme à nos embûches parce qu'elle a été rendue digne d'une » haute protection? Faut-il renoncer à *notre inimitié naturelle* » (ἀντιπαθείας) (contrariété naturelle) parce qu'elle est abritée

(1) Luc, [illegible], 30.
(2) Ibid., [illegible], 42. = I – 42
(3) Hom. XVIII, sur la Gen., III, n. 7, p. 142, tom. IV, œuv. éd. Bénéd. Quoique le saint docteur ne parle ici que de la haine générale ou de l'inimitié entre le serpent et le genre humain, parce qu'il ne s'est attaché qu'à l'écorce de la lettre, nous y voyons, néanmoins, que cette inimitié est absolue et perpétuelle, et, ce qu'il a affirmé du genre humain entier, à plus forte raison faut-il l'entendre du Christ et de sa Mère, puisque, dans un sens plus relevé, on rapporte cet oracle au démon voilé sous l'extérieur du serpent.

» sous le secours d'en haut (1)? » Puis, ayant peu après comparé la bienheureuse Vierge à Eve, il fait tenir aux démons entre eux ce langage : « Nous faudra-t-il encore combattre la » seconde Eve? Nous faudra-t-il former une armée rangée en » bataille contre la femme *sans souillure* (2)? »

17. Les Pères expliquent exégétiquement de la même manière l'autre partie du texte de la Genèse que nous avons cité : *Et elle t'écrasera la tête.* Tel le vieil auteur de l'homélie sur l'Annonciation, qui nous montre l'ange tenant le langage suivant à la bienheureuse Vierge : « Salut donc maintenant, et » tressaille d'allégresse. Salut, et *écrase la tête du serpent.* » Salut, ô pleine de grâce, car la malédiction a cessé, la cor» ruption a disparu; ce qu'il y avait de triste s'est fané, ce » qu'il y a de joyeux fleurit, le bien prédit autrefois par les » prophètes est apparu (3)! »

18. Aussi Théophane représente-t-il cette même bienheureuse Vierge qui tire vengeance des démons, disant : « Salut, ô » vous qui nous vengez des démons! Salut, ô vous qui expiez » (qui purifiez) mes souillures (4)! »

19. Il en est d'autres qui nous représentent la bienheureuse Vierge comme la seule femme promise, qui met un terme à la malédiction de ses enfants, tel que l'office grec, hymne IX, que l'on récite le 11 août : « Seule, parmi les femmes, vous » avez mis fin à la malédiction de nos premiers parents, ô » épouse de Dieu... vous avez renouvelé les lois de la nature, » ô immaculée! »

20. On nous la donne aussi comme seule bénie, elle qui a réparé la défaite d'Eve : tel saint Joseph, surnommé l'Hymnographe, qui tient à la bienheureuse Vierge le langage suivant : « Seule vous avez réparé la défaite de notre première mère » Eve, vous qui avez enfanté le Rédempteur et le Sauveur de » tous les hommes... O Mère de Dieu, seule bénie entre toutes » les femmes (5)! » ou qui a cassé cette ancienne et cruelle sentence portée contre le genre humain : « Nous vous louons,

(1) Disc. VII, sur la Mère de Dieu, n. 16, Galland, tom. IX, p. 643.

(2) Ibid.

(3) Parmi les œuvres de saint Jean Chrysost., tom. XI, éd. Bénéd., p. 839. Il y en a quelques-uns, parmi les Grecs, qui attribuent cette homélie à saint Grégoire de Nysse.

(4) Ode IX, que l'église grecque récite le 16 janvier.

(5) Ode VI, du 21 août.

» ô Mère de Dieu, comme la destructrice de cette ancienne
» et cruelle sentence, comme la réparatrice de la faute de
» notre première mère, comme la cause du retour de la
» race humaine à Dieu, comme le pont qui conduit au Créa-
» teur (1)! » ou comme celle par laquelle s'est évanoui notre damnation : « En vous, la damnation qui venait d'Adam s'est
» évanouie, et la nature, après l'avoir répudiée, s'est récon-
» ciliée avec avec lui (2)! » c'est elle qui a vaincu la mort et l'enfer : « Par vous, ô Mère innocente, la mort a été bannie,
» et l'aiguillon de l'enfer a disparu (3)! »

21. Les Pères latins sont du même avis sur les deux membres de notre texte. Certes, le vieil auteur de la lettre de *l'Homme parfait,* attribuée à saint Jérôme, en explique ainsi la première partie : « C'est pourquoi la Mère de Notre-Seigneur Jésus-
» Christ est dès-lors promise dans cette femme. Elle est op-
» posée à l'inimitié du serpent : *J'établirai,* dit-il, *une inimitié*
» *entre la femme et toi,* et il ne dit pas, *j'établis,* dans la
» crainte que l'on ne croie que cela se rapporte à Eve. Le verbe
» qui exprime la promesse est au futur. *J'établirai,* dit-il, *une*
» *inimitié entre la femme et toi,* savoir, entre cette femme qui
» doit engendrer le Sauveur, et non celle qui engendre le fra-
» tricide. *J'établirai,* dit-il, *une inimitié entre la femme et*
» *toi,* c'est-à-dire je susciterai une femme qui, après s'être
» dépouillée d'une sotte crédulité, non-seulement ne t'écou-
» tera pas, etc. (4). »

22. Prudence, lui, a embrassé les deux membres de notre prophétie, lorsqu'il chante dans l'hymne intitulé *Avant le repas :* « C'était cette vieille haine, ce combat acharné du ser-
» pent et de l'homme, ce serpent qui rampe à terre et que
» maintenant la femme foule aux pieds. Car la Vierge qui
» mérita d'être la Mère de Dieu, triomphe de tous ses poisons;
» et dans ses replis tortueux, le serpent paresseux a vomi
» son venin sans puissance, dans le vert gazon qui lui res-
» semble (5). »

23. II. L'autre classe se compose des Pères, soit grecs, soit

(1) Ode VIII, du 20 juillet, dans l'office grec.

(2) Ode VIII, du 18 juillet, dans le même office.

(3) Ode I, 15 juillet, même office.

(4) Dans l'appendice des Œuvres de saint Jérôme, édit des Bénéd., 1706, tom. V, col. 57.

(5) Cathem., hym. III, V, 141, suiv., édit. Arevalo.

latins, qui ont entendu la salutation angélique dans ce sens, que la bienheureuse Vierge, par la plénitude de la grâce qu'elle a obtenue, est devenue, au milieu de toutes les créatures, une créature à part, plus pure que toutes les phalanges célestes, et exempte de toute espèce de souillure. Tels sont Origène, saint Ambroise, saint Sophrone de Jérusalem, saint André de Crète, saint Jean Damascène. Dans la crainte d'être trop long, nous ne citerons comme exemple que les paroles d'un ou de deux d'entre eux. C'est pourquoi saint André de Crète nous représente l'ange tenant à la bienheureuse Vierge le langage suivant : « Je vous ai appelée pleine de grâce, » comme étant celle qui avez porté en vous toute la grâce » même et la tunique vraiment pleine de grâce par l'éclat de » tous les dons divins (1). » Et saint Ambroise : « Car, dit-il, » c'est avec justice qu'on l'appelle pleine de grâce, elle qui seule » a obtenu une grâce que nulle autre ne mérita, et qui est » d'avoir porté dans son sein l'auteur de la grâce (2). » Et saint Jean Damascène déclare en ces termes que par cette grâce la bienheureuse Vierge a surpassé les anges en sainteté : « Je vous salue, vous qui êtes vraiment pleine de grâce; je » vous salue, parce que vous êtes plus sainte que les Anges, et » plus élevée que les Archanges... Je vous salue, pleine de » grâce, puisque vous êtes supérieure aux Principautés, vous » qui l'emportez sur les Puissances... qui êtes plus belle que » les Chérubins, plus auguste que les Séraphins, plus élevée » que le ciel, plus pure que le soleil qui brille à nos yeux (3). »

24. Cette tradition brille du même éclat par ce que disent ceux qui, en expliquant les paroles de l'archange : *Vous avez trouvé grâce devant Dieu*, établissent nettement ce privilége en sa faveur, tel entre autres saint Sophrone, qui écrit : « Vous avez trouvé en Dieu une grâce plus éclatante que toutes » les autres, vous avez trouvé en Dieu une grâce entière (sans » diminution)... vous avez trouvé en Dieu une grâce *perpé-* » *tuelle*... vous avez trouvé une grâce que personne n'a reçu... » personne que vous n'a été purifié (savoir, si tôt et antérieu- » rement) (4). » Et saint André de Crète : « Ne craignez

(1) *Sur l'Ann. de la Mère de Dieu*, Galland.

(2) Sur saint Luc, liv. II, n. 9.

(3) *Disc. sur l'Ann. de la Vierge*, p. 838.

(4) *Disc. sur l'Ann. de la Vierge*, dans Nicod., p 215.

» rien, vous avez trouvé grâce devant Dieu, savoir la grâce » que perdit Eve... vous avez trouvé une grâce que nul autre » n'a trouvé, depuis le commencement des siècles, comme » vous (1). » Et l'église grecque célèbre ainsi la mère de Dieu : « Comme le Fils de Dieu (le Verbe), qui est très-pur, vous » eût trouvée seule très-pure, *ô vous qui êtes exempte de toute » souillure*, né de votre sein, il purifie ceux qui croient (2). » Et ailleurs *passim* (3).

25. Quant aux autres classes des Pères, il nous suffira, pour le but que nous nous proposons, d'en indiquer les sentiments, remettant aux hommes studieux le soin d'aller puiser eux-mêmes aux sources ce qui leur paraîtra le plus opportun.

26. III. C'est pourquoi la troisième classe se compose des Pères qui soutiennent, d'une manière *indéfinie* et *sans exception aucune*, que la bienheureuse Vierge est exempte de toute espèce de souillure; tels que saint Ambroise (4), saint Sophrone (5), saint Jean Damascène (6), saint Augustin (7), George, métropolite de Nicomédie (8). Nous citerons deux témoignages seulement, l'un de saint Ambroise et l'autre de saint Augustin; saint Ambroise, parlant de la bienheureuse Vierge, dit : « La Vierge *a été préservée*, par la grâce, de » *toute souillure du péché;* » et saint Augustin : « A l'exception, dit-il, de la sainte vierge Marie, dont nous ne voulons » pas qu'il soit fait mention, *lorsqu'il s'agit du péché*, à cause » de l'honneur dû au Seigneur, car nous savons par là qu'elle » reçut plus de grâces pour vaincre le péché sur tous les » points, elle qui mérita de concevoir et d'enfanter celui qui, » comme il est constant, ne fut jamais coupable d'aucun pé- » ché. » Or, en admettant même, comme il en est qui le prétendent, que le saint docteur parle ici directement des péchés

(1) *Disc. sur l'Ann. de la Mère de Dieu*, p. 105, tom. XIII, Galland.

(2) Ode VII, du 9 juillet.

(3) Voy., dans le même office de l'église grecque, ode VI, du 9 août, ode III, du 14 juillet, et ode VII, du 17 juillet, ode IX, du 28 août. Voy. aussi Isidore de Thessalonique, disc. *sur l'Ann.*, III, dans le *Mariale* d'Isidore de Thessalon., p. 61-62.

(4) Sur le Ps. CXVIII, serm. 22, n. 30.

(5) *Lettre synodique* lue et approuvée au conc. œcum., VI, act. XI, Collect. des conc., Mansi, tom. XI, col. 474.

(6) Disc., tom. II, p. 856.

(7) Liv. *de la Nature et de la grâce*, c. 36, n. 42.

(8) Disc. *sur la Présent. de la Mère de Dieu au temple*, Combéfis, *auctar.*, tom. I, p. 1098.

actuels, néanmoins, dans l'hypothèse de saint Augustin, que les péchés véniels, même subreptices, proviennent de la faiblesse native contractée par le péché originel, et d'après les formules générales qu'il emploie, concernant *l'honneur du Seigneur,* et concernant l'abondance de la grâce que la bienheureuse Vierge a reçue pour vaincre le péché sur tous les points, il suit évidemment de là, que non-seulement il pense que la Mère de Dieu a été exempte des péchés actuels, mais encore, et à plus forte raison, qu'elle l'a été du péché originel (1); ce que dit expressément George, métropolite de Nicomédie, lorsqu'il appelle la bienheureuse Vierge *belle par nature, et qui ne peut pas être souillée* (2) (μώμου ἀνεπίδεκτος).

27. IV. La quatrième classe comprend les Pères qui attribuent, sinon expressément, du moins d'une manière équivalente, ce privilége à la bienheureuse Vierge; tels que saint Augustin (3), André de Crète (4), George de Nicomédie (5), Jean le Géomètre (6), saint Paschase Radbert (7). Mais comme Julien reprochait à saint Augustin que, par sa doctrine sur la transmission du péché originel à tous les hommes, il déshonorait la bienheureuse Vierge, disant : « Vous assujé» tissez Marie elle-même au démon par la condition de sa » naissance, » le saint docteur se justifie complètement de cette calomnie en ces termes : « Nous n'assujétissons point Marie au » démon par la condition de sa naissance; » il en donne la raison : « Et c'est parce que la condition elle-même est » anéantie par la grâce de sa naissance, » savoir, parce qu'elle a été prévenue de la grâce, qui l'a empêchée de contracter le

(1) Voyez ce que nous avons dit de la leçon de ce texte de saint Augustin *dans nos Recherches théologiques sur l'Immaculée Conception de la vierge Marie,* part. I, c. 11, éd. 11, Turin, 1854, p. 61. Je ne sais pas où l'auteur anonyme de l'ouv. intit. *Proposta,* et dont nous parlerons plus tard, a trouvé ces vingt-un manuscrits dont fait mention l'éd. des Bénéd., quand ces mêmes Bénéd. ne font mention que de cinq manuscrits du Vatican, dont deux portent *inde,* et trois *unde.*

(2) *Disc. sur la Nativité de la Mère de Dieu,* dans Galland, tom. XIII, p. 95.

(3) *Ouv. imparf., cont. Julien.*

(4) *Disc.* et pass. cit., p. 1122.

(5) Annonc. de la Mère de Dieu, § 7, p. 748.

(6) *Disc. sur l'entrée de la Mère de Dieu dans le temple,* Combéfis, tom. I, p. 1122.

(7) Liv. *sur l'Enfant. de la Vierge,* attribué autrefois à saint Alphonse de Tolède, mais que Acheri, dans son *Spicilége,* tom. XII, Paris, 1675, revendique à son véritable auteur.

péché commun (1). Saint André dit que Marie *n'a point été soumise au ferment* ou à l'infusion du péché. George de Nicomédie affirme qu'elle a été exceptée *et exemptée des souillures de la nature* (ἐξῃρημένην). Jean le Géomètre : « Elle ne touche » pas (la Vierge) l'arbre, mais l'arbre la touche, savoir, l'arbre » de vie à cause de l'arbre de la science. » Quant à Paschase Radbert, il affirme *qu'elle n'a été assujétie, en naissant, à aucune faute, et que, sanctifiée dès le sein de sa mère, elle n'a pas contracté le péché originel*, ajoutant qu'il est *constant qu'elle a été pleinement préservée du péché originel.*

28. V. La cinquième classe comprend les Pères qui, par suite de la comparaison qu'ils établissent entre la bienheureuse Vierge et nos premiers parents, soutiennent qu'elle a été préservée de leur péché. Or, on compte dans cette classe Théodote d'Ancyre, défenseur intrépide de la foi catholique au concile d'Ephèse contre Nestorius (2), saint Ephrem de Syrie (3), saint Sophrone (4), saint Jean Damascène (5), le vieil auteur du sermon sur la nativité du Seigneur, attribué à saint Augustin (6), de même que celui d'un autre sermon qui se trouve parmi ceux de saint Augustin (7), saint Germain (8) et plusieurs autres. Nous ne citerons que les paroles de quelques-uns d'entre eux.

(1) Il est bon de remarquer ici que Julien donne la pureté de la Vierge, même dans sa conception, comme étant généralement reçue dans l'Eglise, et que, par suite, il l'objecte à saint Augustin. Or, si le saint docteur avait été persuadé que la bienheureuse Vierge eût contracté la souillure originelle comme les autres hommes, il l'aurait certes avoué, comme il l'a fait pour les saints Jean et Jérémie, disant (ibid., c. 34) : « Et Jérémie et Jean, » quoique sanctifiés dès le sein de leurs mères, contractèrent néanmoins le » péché originel;... ils étaient, par nature, enfants de colère dès le sein de » leurs mères, et, par la grâce, ils devinrent enfants de miséricorde dès le » sein de leurs mères. » Donc la grâce de renaître, qui changea dans Marie la condition de la naissance, fut une grâce prévenante qui la préserva, dans sa conception, de la souillure commune, et, par suite, il nie que, par la doctrine de la transmission du péché originel dans tous les hommes, il assujétisse Marie au démon; autrement, il n'aurait pas repoussé la calomnie que Julien lançait contre lui, savoir, qu'il assujetissait, contre la croyance de l'Eglise, Marie au démon.

(2) *Disc. sur la Nativ. du Christ*, Galland, tom. XI, p. 475.

(3) *Serm. exégét., sur la Genèse*, c. 3, œuv. syro-latin, tom. II, p. 327 et 329.

(4) Dans le *Triodio*, card. Maï, *Spiciléq.*, tom. IV, p. 157.

(5) *Disc. sur l'Ann.*, tom. II, p. 858.

(6) Œuv. saint Aug., append., tom. V, p. 125, n. 2.

(7) Idid., serm. CXX, n. 4.

(8) *Sur l'Ann. de Marie*, dans Combéfis, *auctar.*, tom. I, p. 1427.

Théodote appelle Marie « la petite-fille d'Adam, mais qui ne lui » ressemble pas. » Saint Germain fait tenir par la bienheureuse Vierge le langage suivant à l'ange : « Mais pour moi, je ne » suis en rien semblable à cette Eve. » Saint Ephrem dit : « Ces deux femmes brillèrent par l'innocence et la simplicité, » Marie et Eve : l'une fut le principe de notre salut, l'autre la » source de notre mort; » puis il les compare toutes les deux à chacun de nos yeux, l'un d'eux, l'œil droit, nous représente Marie; il voit toujours d'une manière parfaite; l'autre, savoir l'œil gauche, qui représente Eve, complètement aveugle ou aveuglé, a été privé de la lumière. Saint Sophrone : « En » vous, dit-il, qui seule êtes bénie, reposa le Christ, qui s'in- » carna dans votre sein; » et saint Jean Damascène : « Seule, » écrit-il, bénie entre toutes les femmes, c'est vous qui avez » réparé la chute de notre première mère Eve, » et ainsi de tous les autres.

29. Je passe sous silence les autres Pères qui soutiennent, soit que la bienheureuse Vierge a été exempte du péché originel, surtout de la mort, à laquelle, d'après eux, elle n'a pas été soumise pour avoir contracté le péché de nos premiers parents (1); soit en enseignant que la bienheureuse Vierge a été *seule pure* entre tous les hommes, *et que seule elle a été sans souillure* (2), soit lorsqu'ils établissent *qu'elle n'a jamais été séparée de Dieu,*

(1) Comme l'a soutenu l'anonyme de Turin que nous avons cité, qui, malgré que trois pontifes romains, Grégoire XIII, saint Pie V et Urbain VIII aient condamné la proposition 73 : « Personne, sauf le Christ, n'est exempt » du péché originel; par suite, la bienheureuse Vierge *est morte à cause du* » *péché contracté en Adam,* et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées dans » cette vie, de même que les autres justes, ont été une punition du péché, » soit actuel, soit originel; » malgré, dis-je, que cette proposition ait été condamnée, l'anonyme cité, c. 2, p. 39, ne craint pas d'établir la même proposition; voici ses paroles : « Perciò Maria Vergine avendo avuto un corpo » mortale, ed essendo morta... siccome non è morta pei peccati altrui, e che » è tutto proprio del Salvatore, *di necessità è morta pel peccato proprio, cio* » *è peccato originali,* altrimenti Dio le avrebbe fatta un' ingiustizia, » où se trahit évidemment le jansénisme. Voy. ce que nous en avons dit dans *les Recherch.* cit., part. 1, c. 6, § 4. Vainement cet anonyme tente de ployer les textes des Pères à son sens, puisqu'ils établissent clairement le contraire; de ce nombre sont saint Germain, *In dormit. Deipar.,* serm. VII, *auct.,* Combéfis, tom. I, p. 1434. L'église grecque, au jour de l'Assomption, *mois d'août,* 15, ode I, et encore, même mois, 17, vers la fin; saint Jean Damascène, disc. II, *sur la Mère de Dieu,* n. 3, p. 871, tom. II, Le Quien; saint Epiphane, hérés. LXXVIII, n. 11, Pétau; saint Théodore Studite, *disc.* VI, *sur le Somm. de la Mère de Dieu,* n. 2, p. 55-56; nouv. Biblioth. de l'ill. Maï, tom. V, p. 3, et plusieurs autres.

(2) Tel saint Jean Damascène, *hom. sur l'Ann. B. V.,* tom. II, p. 840; saint

qu'elle a toujours été bienheureuse, et toujours une Vierge pleine d'éclat (1), soit lorsqu'ils affirment qu'elle l'emporte en sainteté sur tous les anges (2), soit lorsqu'ils l'appellent par antonomase *fille de Dieu* et *née de Dieu*, et même seule fille de vie par opposition à tous les autres hommes, qu'on appelle *enfants de colère*, parce qu'ils ont été conçus dans le péché (3), soit lorsqu'ils la saluent comme *l'œuvre* de prédilection et l'œuvre la plus admirable *de Dieu*, comme son *propre temple* ou *son tabernacle fait, fondé et édifié* de ses propres mains (4), soit lorsqu'ils célèbrent la conception d'Anne, en tant qu'elle a conçu dans son sein la *sainte* mère de Dieu, la fille *immaculée* de Dieu, *la colombe innocente*, *la porte de la grâce, le nouveau ciel, le plus suave des parfums, la source des grâces divines* (5);

Ephr., tom. III, œuv. græco-lat., p. 524; saint Théod. Studite, *disc.* VI, *in Dormit. Deip.; Biblioth. n.*, card. Maï. Voy. en outre les offices de l'église grecque, fête de saint Æmilien, 8 août, ode VIII; fête du martyr saint Agathon, 26 août, ode IV; *vigile de la Nativ. du Seig.*, 24 décemb., ode VII, et ailleurs.

(1) Comme l'église grecque, office des saints martyrs Callinicius, Philémon, etc., 14 décemb., ode VIII; office de l'Avent, 23 décemb., ode VII; 2 janv., ode VIII, hom. III de Georg. de Nicoméd., dans Combefis, *auctar.*, tom. I, p. 1063; André de Crète, *disc. sur la Nativ. B. V. M.*, dans Galland, tom. XIII, p. 179; Chrysippe, qui vivait au temps du concile de Chalcédoine, *hom. sur sainte Marie, mère de Dieu*; Bibl. Pères grec-lat., Paris, 1624, tom. II, p. 424; saint Modeste, évêque de Jérusalem, *dans son Panégyrique de la très-sainte Mère de Dieu*, Rome, 1760, p. 17.

(2) Tel saint Modeste, *du Sommeil de Marie*, disc. VIII, p. 51; Georg., métrop. de Nicoméd., hom. *sur la Présent. de la bienheureuse Vierge*, *apud* Combéfis, tom. II, p. 1118. L'auteur de la lettre, sous le nom de saint Jérôme, à Paule et Eustochie, œuv., tom. XI, p. 106, Vallars.; saint Jean Damasc., hom. *sur l'Ann. de la Mère de Dieu*, tom. II, p. 838 suiv., etc.

(3) Telle l'église grecque, 30 décemb., comme aussi, le 20 du même mois, ode I, saint Tharaise, *Disc. sur la Présent. de la bienheureuse Vierge*; saint Jacques, moine, *hom. sur la Nativ. de la Mère de Dieu*, dans Combefis, *act.*, tom. IV, p. 255, et plusieurs autres *passim*.

(4) Comme saint Denis d'Alex., *Lettre contre Paul de Samosate*, édit. *de magistris*, p. 221; saint Tharaise, *hom. sur la Présent. de la bienheureuse vierge Marie*, comme aussi le moine Jacques, *hom. sur la Nativ. de la Mère de Dieu*, op. Combéfis, *auct.*, tom. I, p. 1255; André de Crete, hom. sur la même fete, *apud* Galland, tom. XIII, p. 94; saint Ephrem, prec. IV, tom. III, p. 529 suiv., qui appelle la bienheureuse Vierge *souche sainte, nature toute belle*; Georg. de Nicom. l'appelle aussi *belle par nature*, et *qui n'a jamais été souillée*, op. Combéfis, tom. I, 1098.

(5) Tels sont saint Denis d'Alex., édit. cit., Lett. contre Paul de Samosate, p. 240; saint Proclus, *Louanges de la sainte Mère de Dieu*, n. 14; Galland, tom. IX, p. 642; Theodote d'Ancyre, *serm. sur la sainte Vierge et saint Siméon*, ibid., tom. IX, n. 5 et 6, p. 461. Le vieil auteur de la lett. cit., sous le nom de saint Jérôme, *à Paule et à Eustochie, sur l'Assompt. B. V. M.*, tom. XI, p. 106; Georg. de Nic., serm. VII, *sur la Présent. de la Mère de Dieu*,

soit enfin lorsqu'ils la célèbrent comme le *germe de la grâce*, et qu'ils appellent la grâce qui lui a été conférée, grâce *originelle*, et *que la rouille du péché n'a pas atteint*, ou qu'ils la comparent à la rose qui naît sans épines au milieu des épines, comparaison admirable due à un ancien poète, Sedulius, qui s'exprime ainsi dans son chant « Telle la rose au doux parfum, » qui s'élève au milieu des épines acérées, sans avoir rien qui » puisse blesser, elle éclipse sa mère par l'eclat de son hon- » neur ; de même la bienheureuse Marie, issue de la race » d'Eve, Vierge nouvelle, expie le crime de la vierge an- » cienne (1). » Nous pensons qu'il suffit des passages des Pères que nous avons cités ou indiqués, pour faire connaître la puissance de la tradition pour établir l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge.

30. Il nous reste à démontrer la troisième partie de notre proposition, savoir, que notre thèse est fondée sur le sentiment perpétuel de l'Eglise. Mais ce sentiment se montre dans la manifestation présente de cette même Eglise. En effet, l'épiscopat catholique tout entier, invité par un encyclique de l'immortel Pie IX à faire connaître son opinion, celle du clergé et des fidèles sur l'article de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge, répondit unanimement d'une manière affirmative (2). Mais la foi actuelle de l'Eglise est un critérium très-certain pour prouver quelle a été la foi de l'Eglise à tous les siècles ; car l'Eglise ne peut pas changer sa foi, qu'elle tient de la révélation divine. Il peut se faire, il est vrai, qu'à certains

apud Combéfis, tom. I, col. 1075 ; saint Germain, *serm. sur l'Ann.*, Combéfis, *auctar.*, tom. I, col. 1423 ; saint Jean Damascène, *hom. sur l'Ann. B. V. M.*, tom. II, p. 836.

(1) Tels que Jean Euben., hom. sur la fête *de la Conception*, IX ; saint Pierre, évêque d'Argos, *apud* Plazza, ouv. cit., p. 635, *sur la Conception de sainte Anne, quand elle conçut la sainte Mère de Dieu*, n. 1 ; George de Nic., dans ses trois homélies sur cette question, Combéfis, tom. I, p. 995 et p. 1013, et enfin, p. 1046, de même que le Menaea grec *passim*, et arménien ; comme aussi saint Maxime de Turin, hom. V ; Théodore Studite, *sur la Nativ. de la bienheureuse Vierge*, *apud* Maraccium, dans le *Mariale* de saint Germain ; saint Jean Damascène, hom. sur *la Nativ. de la bienheureuse Vierge*, tom. II, p. 847 ; *Sedulius, liv. II, œuv. Posch.*

(2) Car, parmi les six cent vingt archevêques et évêques qui ont répondu à l'encyclique de notre très-saint Père Pie IX, il s'en trouve à peine quatre qui répondirent négativement quant à la définition, et encore ils attestent que le clergé et le peuple sont très-attachés à la dévotion à l'Immaculée Conception et y croient fermement ; et, de ces quatre évêques pour l'univers catholique tout entier, trois changèrent bientôt d'avis.

siècles cette foi ait été moins connue, moins nette pour les simples particuliers, mais elle a toujours été la même en soi, et elle n'a subi aucun changement (1), car, s'il en avait été ainsi, non-seulement la promesse divine de l'infaillibilité perpétuelle périclíterait, mais il en serait même fait pour toujours.

31. Ce fondement invincible, une fois posé, nous ne renonçons pas à donner des preuves positives de l'existence constante de cette doctrine à tous les siècles dans l'Eglise; elles sont nombreuses et tout-à-fait indubitables.

32. 1. L'institution de la fête qui a pour objet de célébrer la Conception de la bienheureuse Vierge, qui remonte aux temps les plus reculés, et que les documents anciens nous présentent comme une chose déjà établie dès les cinquième et sixième siècles dans l'église grecque, et dès les huitième et neuvième siècles dans l'église latine (2).

33. 2. Les liturges des églises d'Orient et d'Occident, qui nous présentent et nous donnent la bienheureuse Vierge pour sainte et immaculée (3).

34. 3. Les discours à la louange de cette même bienheureuse Vierge, qui supposent et proclament toujours le même privilége.

35. 4. Les hymnes que l'on chantait publiquement dans les églises, et où est célébré, quoique diversement, mais d'une manière très-claire, la grâce dont a été prévenue la bienheureuse Vierge, et sa Conception pure de toute espèce de souillure (4).

36. 5. La manière constante d'agir de l'Eglise, à l'occasion de la controverse sur l'Immaculée Conception de la Vierge, qui s'est agitée dans les écoles à la suite de la célèbre lettre de

(1) De là Bossuet, dans son ouv. intit. *Défense de la tradition et des saints Pères*, pose-t-il légitimement ce principe avec saint Augustin : « Pour juger » des sentiments de l'antiquité, le quatrième et dernier principe de ce saint » (Augustin) est *que le sentiment unanime de toute l'Eglise présente en est* » *la preuve*; en sorte que, connaissant ce qu'on croit dans le *temps présent*, » on ne peut pas penser qu'on ait pu croire autrement dans les siècles » passés; » ce qu'il développe longuement dans les chapitres qui suivent; œuv. édit. de Versailles, 1815, tom. V, p. 42. Et encore, *Recueil de dissert. et de lett. en vue de réunir les protestants*, etc., lett. XVI à Leibnitz : *Hier on croyait ainsi, donc encore aujourd'hui il faut croire de même*; éd. cit., tom. XXVI, p. 239-240.

(2) Voy. *nos Recherches théologiques*, part. I, c. 12.

(3) Nous en avons énuméré naguère quelques-unes.

(4) Voy. *Recherches théologiques*, part. II, c. 6, § 4, outre le **Menaea** grec et arménien, les odes et les triodes énumérées plus haut.

saint Bernard. Dès le principe, en effet, le siége de Rome, qui est la mère et la maîtresse de toutes les églises, a constamment gardé le silence, et bien qu'il vit le culte de la Conception immaculée de la Vierge se propager et s'étendre de plus en plus dans les églises particulières, elle n'en garda pas moins le même silence (1). En outre, jamais il n'a favorisé l'opinion contraire, et lorsque cette question donna lieu à des querelles et à des scandales, les pontifes romains, en commençant par Sixte IV, interposèrent leur autorité pour apaiser ces troubles et calmer ces agitations tumultueuses. Et, bien qu'ils aient protesté qu'ils n'avaient pas l'intention de trancher la question par leurs constitutions, et qu'ils aient défendu à qui que ce soit d'infliger une censure quelconque aux opinions opposées, ils ont néanmoins constamment et comme par degré, d'une manière *négative,* s'il m'est permis de parler ainsi, et d'une *manière positive,* favorisé cette pieuse opinion. *Négativement,* en contenant toujours de plus en plus ceux qui soutenaient la doctrine opposée, jusqu'à ce qu'ils les aient complètement réduits au silence (2); *positivement,* soit en instituant une fête particulière et un office qui portent formellement le titre de *Conception immaculée* (3); soit en accordant des indulgences aux ordres religieux, aux confréries et aux institutions pieuses érigées sous ce titre (4); soit par la déclaration de l'objet perpétuel du culte de la Conception de la bienheureuse Vierge, qui a toujours été dans l'Eglise, que dès le premier instant où l'âme de la bienheureuse Vierge a été créée et infusée dans son corps, elle a joui de la grâce sanctifiante (5); soit en établissant une fête de précepte pour toute l'Eglise ; soit en ajoutant à

(1) Mais, selon le langage de saint Augustin, lett. LV à Janvier, c. 19, n. 35 : « L'Eglise n'approuve, ni ne fait, ni ne tait ce qui est contre la foi et » les bonnes mœurs. »

(2) Certes, sans parler des autres, Paul V, par le décret de la très-sainte Inquisition, du 30 août 1617, impose à l'opinion contraire l'obligation de garder le plus profond silence *dans les instructions publiques, les lectures, les conclusions et les actes publics, quels qu'ils soient,* et Grégoire XV, le 24 mai 1622, par un décret de la très-sainte Inquisition revêtu de son approbation, étend ce silence même *aux discours et aux écrits* privés; il y défend, sous la menace des peines les plus graves, d'affirmer que la bienheureuse Vierge a été conçue avec le péché originel.

(3) Ce que firent Sixte IV, Urbain VIII, Innocent X, dont le Père ben. Plazza reproduit les constitutions, dans l'ouv. intit. *Cause de l'Immaculée Conception,* act. 5, art. 2, témoign. 15 et 16.

(4) Et encore Urbain VIII, Clément X, Innocent XI, etc., ibid.

(5) Alexandre VII, *Constit. sollicitudo,* du 8 déc. 1655.

la préface de la messe « *in Conceptione immaculata,* » et par l'addition, aux litanies de Lorette, du verset : *Reine conçue sans péché originel,* addition que toutes les églises qui l'ont demandée ont été autorisées à faire (1) ; jusqu'à ce qu'enfin, du consentement de l'univers chrétien tout entier, Pie IX l'ait dogmatiquement défini.

37. Or, de l'avis de tout le monde, la maternité divine fournit une raison théologique de cette vérité, car il paraît tout-à-fait inconvenant que la Mère de Dieu ait été l'esclave du démon par le péché originel. Et s'il est quelques autres raisons, elles s'appuient toutes sur celles-ci.

Objections.

38. I. *Obj.* 1. La prophétie de la Gen., III, 15, est trop vague pour que l'on puisse regarder l'article dont il est ici question comme révélé de Dieu, quand on peut facilement l'expliquer de l'inimitié ou plutôt de l'aversion naturelle et de l'antipathie ἀντιπάθεια qui existe entre les hommes et le serpent. 2. Mais en admettant même qu'il y soit question de l'inimitié spirituelle, il faut l'entendre de la postérité tout entière de la femme ou de tous les justes justifiés par le Messie ou le libérateur promis. 3. D'autant plus que l'inimitié qui dut exister entre le démon et le libérateur promis, diffère énormément de celle qui existe entre la femme et le démon. Car celle-ci est intrinsèque, elle vient non pas de l'exemption du péché, mais de l'union hypostatique; pendant que la dernière ne vient que de la seule grâce conférée à la bienheureuse Vierge On ne peut donc pas dire que cette inimitié soit identique dans la femme et dans sa postérité. 4. C'est ce que montre plus clairement encore l'autre partie de la prophétie : *Et elle écrasera ta tête,* puisqu'il est prouvé que dans le texte hébreu authentique on lit *ipsum* au neutre, savoir, *semen* ou postérité, et que, dans la version d'Alexandrie, on lit *ipse,* αὐτος, savoir, *filius,* fils, ainsi que lurent çà et là les Pères; et il y a même un grand nombre d'exemplaires de la version Vulgate où se trouve le mot *ipse ;* par conséquent ce n'est pas la femme, mais bien le Christ son fils, qui triomphe du serpent ou plutôt du démon. Donc :

(1) Clément XI, *Constit. commissi nobis,* du 4 déc. 1700. J'ai donné le catalogue des églises et des ordres religieux qui demandèrent ces additions, dans le 1 append. des *Recherch. théolog.,* et on en compte plus de trois cents.

39. *Rép*. 1. *N. A.* Car cette interprétation de l'aversion naturelle qui existe entre les hommes et les serpents appartient aux rationalistes, qui ne voient rien de surnaturel dans les saintes Ecritures, et pour l'établir, ils doivent dévorer plusieurs absurdités, soit que le serpent a parlé et a raisonné par sa propre puissance, soit que toute cette partie de l'histoire ne présente qu'un mythe, ou que cette aversion ne devait avoir lieu que par la suite, puisqu'il y est dit *j'établirai,* au futur, et néanmoins cette aversion existe aussitôt, sur-le-champ. Au reste, nous admettons ici avec l'Eglise universelle, et même, qui plus est, avec tous les interprètes chrétiens, qu'il s'agit bien là de la promesse du Messie ou du libérateur et de sa très-sainte Mère (1).

40. *Rép*. 2. *D*. Médiatement, *Tr*. ou *C*. immédiatement, *N*. Car nous n'avions pas nié que les paroles de la Genèse n'embrassent, en quelque façon, tous les justes qui ont combattu par la grâce de Jésus-Christ avec le démon, et l'ont vaincu ; mais cela n'empêche pas qu'on doive appliquer en premier lieu et immédiatement cette prophétie au Christ et à sa Mère, sans lequel il n'y en aurait eu aucun, puisque tous l'ont été par Jésus-Christ, qui a délivré par sa mort le genre humain de la captivité du démon. Et par la suite, si on rapporte en premier lieu et immédiatement au Christ cette interminable et éternelle haine, il est indubitable qu'elle se rapporte premièrement et immédiatement aussi à sa Mère, la bienheureuse Vierge, puisque le texte porte : *J'établirai une inimitié entre la femme et toi, et ta postérité et sa postérité.*

41. *Rép*. 3. *D*. La raison et le titre de l'inimitié diffère selon la diversité du sujet, *C*. par lui-même, *N*. L'inimitié entre la femme et sa postérité, et le serpent et la sienne, qui est l'objet de cette sentence que Dieu a portée, a été tout-à-fait la même et dans la femme et dans sa postérité, contre le serpent ou le démon et ses fidèles, bien qu'elle n'ait pas existé de la même

(1) Certes, outre tous les interprètes catholiques, les protestants dits orthodoxes eux-mêmes ont entendu ce passage d'une prédiction du Messie. Voy. *Critiques sacrés,* sur ce pass., de même que Corn. de Hase, *Diatribe de prot-evangelio paradisiaco,* Gen., III, 15, c. 7, dans le *Trésor théologico-philologique,* Amsterd., 1711. Cependant Rosenmuller, tout en avouant que c'était une tradition chez les Hébreux d'entendre ce texte comme une prophétie du Messie, à laquelle saint Paul fait allusion, Rom., XVI, 20, l'entend, avec Gabler et les autres rationalistes, de la haine éternelle entre le serpent et le genre humain, et, d'après eux, *le serpent,* dans Moïse, est la même chose que le *renard* dans les Fables d'Esope.

manière dans la femme et sa postérité. Dans sa postérité, savoir le Christ, cette inimitié était nécessaire à un double chef, c'est-à-dire, et par son union hypostatique avec cette humanité, avec laquelle le péché ne pouvait s'associer en aucune façon (1), et par l'exemption de toute espèce de souillure; et dans la Mère, c'est-à-dire dans la bienheureuse Vierge, par la seule exemption de la faute qu'elle devait obtenir par la grâce de Jésus-Christ et sa rédemption. Au reste, à quelque titre que cette inimitié eût lieu, elle devait être la même dans le Christ et dans sa Mère, par rapport au démon, et par conséquent perpétuelle dans l'un et l'autre, d'après la sentence que Dieu a prononcée contre le démon lui-même.

42. *Rép.* 4. *D.* C'est-à-dire la femme n'a pas triomphé du serpent par sa propre puissance, comme le Christ sa postérité, *C.* elle n'en a triomphé d'aucune manière, *N.* Qu'importe pour la chose en elle-même qu'on lise *ipsum* ou *ipse,* ou qu'on lise *ipsa.* Car tous les catholiques, sans exception, confessent que le Christ seul a écrasé la tête du serpent et en a pleinement triomphé par sa propre puissance, et que la bienheureuse Vierge l'a vaincu, elle aussi, par la puissance du Christ son fils. Car comme cette victoire est l'effet ou le fruit de cette inimitié, et comme, d'après ce qui a été dit, elle est commune, que dis-je, identique, bien qu'à des titres divers dans le fils et la mère, il s'ensuit que le triomphe sur le démon a été aussi commun et identique, bien que d'une manière différente dans le fils et la mère. La force de la preuve ne dépend pas en effet du mot *ipsum* ou *ipsa,* mais de l'inimitié active du fils et de la mère contre le démon. Nous ne disconvenons pas néanmoins que le catholique sincère doit préférer la leçon de la version Vulgate, que le concile de Trente a déclarée *authentique,* et qui a été proposée authentiquement par les souverains pontifes Sixte V et Clément VIII, dans l'édition principe qu'ils en ont donnée dans les presses du Vatican, ainsi que nous l'avons déjà observé (2).

(1) Nous ne saurions le laisser passer sans faire observer qu'il s'agit, dans cette prophétie, du Christ homme, et par conséquent de l'union hypostatique future de la nature humaine du Christ avec le Verbe divin. Or, cette union de la nature humaine à la personne du Christ provient de la grâce, ainsi que l'enseignent tous les théologiens après saint Augustin. D'où il résulte que cette inimitié avec la postérité de la femme est dénoncée même comme le résultat de la grâce. Car cette nature particulière n'avait en rien mérité cette union.

(2) On ne saurait nier que pendant plusieurs siècles on a lu, dans l'église

43. II. *Obj.* 1. La transmission du péché originel à tous et chacun des descendants d'Adam est un dogme de foi, ainsi que l'enseignent expressément les saintes Ecritures. *En qui tous péchèrent,* dit l'Apôtre, Rom., V, 12, et Ephés., II, 3 : « Pour nous... nous étions tous enfants de colère par nature, » outre les témoignages non moins clairs que nous en trouvons dans l'Ancien-Testament, tel que Job, XIV, 4 : « Qui d'une » semence impure peut faire naître quelque chose de pur ? » et Ps. L, 7 : « Car voici que je suis conçu dans l'iniquité, et ma » mère m'a conçu dans le péché. » Donc, pour soustraire la bienheureuse Vierge à la culpabilité originelle, il faudrait apporter des textes des saintes Ecritures qui n'exprimassent pas moins formellement qu'elle a été exceptée ; mais bien loin d'y rencontrer de semblables témoignages, on y en rencontre bien plutôt qui excluent toute exception, comme lorsque 2. elles nous montrent le Christ seul, par antonomase *juste, saint, semence juste.* Le Christ dit de lui-même : « Le prince de ce monde » est venu, et il n'y a rien en moi qui lui appartienne (1) ; » et l'Apôtre écrit de lui : « Puisque, pour l'amour de nous, il a » traité comme pécheur celui qui ne connaissait pas le péché, » afin qu'en lui nous devinssions justes de la justice de » Dieu (2) ; » et ailleurs *passim.* 3. Il est certain en outre, d'après les Ecritures, que le Christ est venu pour racheter tous les hommes, sans exception, de la captivité du démon et du péché ; « car tous péchèrent, dit l'Apôtre, et tous ont besoin » de la gloire de Dieu (3). » Et « comme tous meurent en

latine, *ipsa,* et qu'au temps du concile de Trente l'édition Vulgate ne contenait que cette seule leçon, comme aussi que les textes manuscrits ajoutés à la première note de cette version par les correcteurs de Sixte, de Grégoire et de Clément, portaient, sans variante aucune, le mot *ipsa,* et que, par suite, cette même leçon a été approuvée et proposée par ces mêmes pontifes, et que les protestants ont déblatéré pour cela contre les catholiques, qu'ils accusent d'altérer les Ecritures, et que, par suite, les controversistes et les interprètes catholiques, tels que Bellarmin, Bonfrère, etc., se sont appliqués à démontrer, contre les calomnies des hérétiques, que cette leçon s'appuie sur les raisons les plus graves ; et, par conséquent, je ne vois pas pourquoi il y a des personnes qui accordent si légèrement la victoire aux protestants plutôt qu'aux catholiques. Il me semble aussi que la distinction imaginée entre *la version Vulgate* et *l'édition Vulgate* est plus subtile que fondée ; comme s'il y avait une différence entre l'*édition Vulgate* et la *version Vulgate ;* comme si les pontifes romains avaient publié et approuvé une version autre que l'*ancienne Vulgate,* que le concile de Trente a proclamée authentique.

(1) Jean, XIV, 30.

(2) II Cor., V, 21.

(3) Hébr., IV, 15, VII, 26, 1 ; Jean, III, 8 ; I Pierre, III, 18.

» Adam, de même tous seront vivifiés en Jésus-Christ (1); » « Jésus-Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs (2); » et encore : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés, le » juste pour les injustes (3). » Et, « si un seul est mort pour » tous, donc tous sont morts; et le Christ est mort pour » tous (4). » Les choses étant ainsi, saint Léon-le-Grand en conclut justement : « Notre-Seigneur, qui a détruit le péché et » la mort, comme il n'en a trouvé aucun d'exempt de faute, » est venu aussi pour les délivrer tous (5); » et, par suite, « il » est venu aussi pour délivrer la bienheureuse Vierge du » péché (6). » Donc :

44. *Rép.* 1. *D.* La transmission du péché originel à tous et à chacun des descendants d'Adam est un dogme de la foi, si on met toute espèce de privilége de côté, *C.* ce privilége admis, *N.* Les témoignages allégués de l'un et l'autre Testament ne prouvent pas autre chose; ils prouvent, il est vrai, que la transmission du péché originel à tous les descendants d'Adam est un dogme de foi, mais ils ne prouvent pas que la bienheureuse Vierge n'en a pas été exemptée par un privilége spécial de Dieu. Le concile de Trente a enlevé à tous ces textes la propriété de prouver que la bienheureuse Vierge elle-même a été souillée par le péché originel, lorsqu'il a déclaré dans son décret, « qu'il n'avait pas l'intention de comprendre, dans ce » décret où il est question du péché originel, la bienheureuse » et immaculée vierge Marie, Mère de Dieu, mais qu'il faut » s'en tenir aux constitutions de Sixte IV, d'heureuse mé- » moire, qu'il les renouvelle sous les peines portées dans ces » mêmes constitutions (7). » Mais le concile œcuménique

(1) I Cor., XV, 22.

(2) I Tim., I, 15.

(3) I Pierre, III, 8.

(4) II Cor., V, 14, 15.

(5) Serm. XX, *sur la Nativ. du Seig.*, serm. I, c. 1.

(6) Tel l'auteur anonyme du libelle intitulé *Difficultés qui combattent la définition du dogme de l'Immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie,* Turin, 1854, ch. 2, 3, 5.

(7) Sess. V. On doit observer ici que le concile se sert de la même formule qu'avait employée saint Augustin, dans le livre *de la Nature et de la grâce*, c. 36, n. 42, et en outre qu'il renouvelle, sans distinction, les constitutions sur ce sujet; mais Sixte IV a donné la constitution *Cum præcelsa,* 3 kal. de mars 1476, par laquelle il approuve l'office de Nogarolis, et accorde des indulgences à ceux qui assisteraient à la messe ou à l'office de l'Immaculée Conception.

n'aurait pas pu faire cette déclaration, si les témoignages allégués de l'Ecriture comprenaient aussi la bienheureuse Vierge; car, dans ce cas, sa manière d'agir aurait été contraire et opposée à la révélation divine. Voici pour les catholiques. Mais s'il s'agit des protestants, nous répondrons que c'est par l'autorité de l'Eglise, et non par le sens privé, qu'il faut interpréter les saintes Ecritures; mais comme l'Eglise a entendu les témoignages objectés avec cette exception, ils ne peuvent pas être un obstacle au dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge.

45. Il serait superflu, après cela, d'examiner chacun de ces textes en particulier; le seul que l'on pourrait objecter est celui de l'ép. aux Rom., V, 12; mais nous répondrons, d'après ce qui a été dit, que cet *omnes, tous,* doit s'entendre à l'exception de la bienheureuse Vierge, ou à moins que Dieu n'eût prévenu la sainte Vierge d'un privilége spécial qui l'a empêchée de contracter cette dette (1). L'autre texte, tiré de l'ép. aux Ephés., n'est pas non plus positif, puisque le mot *natura, nature,* d'après un grand nombre de Pères et de commentateurs, signifie la même chose que *vraiment*, *vere,* et tout-à-fait, *omnino;* et que, d'après le contexte, il s'entend des péchés actuels (2). Mais en admettant même qu'on doive l'entendre du péché originel, il faut l'expliquer de la même manière que plus haut. Quant aux autres, ils ne s'appliquent point à la question; car le texte de Job prouverait tout au plus, ce que nous admettons volontiers, que Dieu seul peut produire quelque chose de pur d'une semence impure, comme cela a eu lieu pour la bienheureuse Vierge; et lorsque David avoue, dans le psaume cité, qu'il a été conçu dans le péché, il n'y comprend pas pour cela la bienheureuse Vierge.

46. *Rép.* 2. *D.* Le Christ seul est désigné dans les Ecritures comme *juste, semence juste, saint,* etc., étant tel par sa condition, *C.* à l'exclusion du juste et du saint par une puissance

(1) Nous ferons encore observer ici que les jansénistes, du nombre desquels sont la plupart de ceux qui, de nos jours, attaquent l'article de l'Immaculée Conception de la Vierge, trouvent, contre ce texte qu'on leur objecte (Tim., II, 4), *qui veut que tous les hommes soient sauvés,* une foule de difficultés pour prouver que ce *tous* admet plusieurs exceptions; et, lorsqu'il s'agit de la sainte Vierge, ils insistent sur ces paroles pour exclure qui que ce soit de l'exemption du péché originel. Cette manière d'agir trahit leur perfidie.

(2) Voy. saint Jérôme sur ce passage, de même aussi que Bernardin de Pecquigny et Corneille à Lapierre.

étrangère, *N*. Or, quand nous disons que la bienheureuse Vierge a été juste et sainte dans sa conception, nous disons qu'elle l'a été par la puissance du Christ, qui, comme il a justifié les autres en les délivrant du péché qu'ils avaient contracté, a aussi rendu la bienheureuse Vierge telle en l'empêchant de contracter le péché.

47. *Rép*. 3. Nous admettons *l'antéc*. et nous nions la *conséq*. Jésus-Christ a assurément racheté tous les hommes, et par suite la bienheureuse Vierge, avec cette différence toutefois que les autres hommes n'ont été rachetés que par une rédemption subséquente au péché, pendant que la bienheureuse Vierge l'a été par une rédemption antécédente qui l'a empêchée de contracter le péché, rédemption dont l'Ecriture fournit plusieurs exemples (1). Ainsi tout s'arrange. On doit interpréter de la même manière le passage de la II Cor., V, que l'on nous objecte, puisqu'il est démontré que le Christ est réellement mort pour tous les hommes, en tant que tous sont morts, ou de fait, comme tous les autres hommes qui ont contracté le péché originel ou qui devaient le contracter, tel que la bienheureuse Vierge, qui serait morte, elle aussi, savoir, de la mort de l'âme, dont il est ici question, si elle n'en avait été préservée par les mérites du Christ, et si elle n'avait été empêchée de fait de la subir. Saint Léon-le-Grand a parlé dans le même sens, parce que le Christ est venu pour délivrer tous les hommes du péché encouru ou à encourir.

48. III. *Obj*. Les Pères s'accordent tous à établir que la bienheureuse Vierge, par suite de la condition commune de tous les hommes, a été conçue dans le péché. 1. Ils enseignent qu'elle est un nuage, *selon l'héritage d'Eve*, savoir le péché, tel que saint Ambroise (2); ils disent *que la femme est soumise à la faute*, et qu'elle fut soumise à la malédiction, savoir, jusqu'à l'Annonciation, comme saint Jean Chrysostôme (3); ils affirment que la Vierge *est née chair, rendant en fruit par les noces ce qu'elle avait perdu par son origine*, comme saint Jérôme (4); 2. ils enseignent expressément que la bienheureuse Vierge a été rachetée, mais de manière qu'elle a été *délivrée, lavée et purifiée*, tel que saint Grégoire de Nazianze, qui écrit

(1) Voy. ce qui a été dit plus haut.
(2) Sur le Ps. CXVIII, serm. V, n. 3.
(3) De la Créat. du monde, disc. VI, n. 10, tom. VI, p. 509, édit. Bénéd.
(4) *Lett. à Eustoch.*

que le Christ a été conçu *d'une Vierge purifiée corporellement et spirituellement à l'avance* (1), et saint Ephrem, qui écrit que le Christ ou le Verbe *a purifié la Vierge, qu'il l'a lavée,* la préparant dans l'Esprit-Saint; *il a purifié* intérieurement *Marie de toute corruption,* et par la grâce *il a fait disparaître toute la rouille qui était naturellement adhérente* au fer (2), tel aussi saint Jean Damascène et plusieurs autres (3). 3. Ils enseignent que Jésus-Christ *seul* a été conçu et est né sans péché, sans exception aucune; tel saint Ephrem écrivant : « *Il n'y en a absolument aucun* d'exempt de crime parmi les » hommes, si ce n'est celui-là seul qui s'est fait pauvre pour » nous, lorsqu'il était riche. Celui-là seul *est tout-à-fait* » *exempt de péché,* qui efface les péchés du monde (4); » comme aussi saint Léon-le-Grand et saint Gélase I, Jean VI (5). 4. Et la raison qui a porté les Pères à penser ainsi, c'est que le Christ seul est né en dehors des lois de la nature, comme le déclare saint Léon-le-Grand au nom de tous, lorsqu'il dit : « De la seule condition de naître vient pour tous la » cause de pécher. C'est pourquoi, *seul* entre tous les enfants » des hommes, le Seigneur Jésus est né innocent, parce qu'il » a été conçu *seul* sans la souillure de la concupiscence char- » nelle (6); » et plusieurs autres, *passim,* tels que saint Ambroise, le concile de Forli, et avant, saint Irénée (7), mais surtout saint Augustin, qui écrit doctoralement : « Tenons » donc la confession indéclinable de foi. *Il n'y en a qu'un seul* » qui est né sans péché avec la même chair, il a vécu sans » péché au milieu des péchés des autres, il est mort sans péché » pour nos péchés; *n'inclinons ni à droite ni à gauche.* Car *le*

(1) Disc. XXXIII, tom. I, p. 620, éd., col. 1690.

(2) *Contre l'hérét. de Margarita,* etc., éd. Venise, 1755, tom. I, p. 254.

(3) L'auteur anonyme *des Difficultés,* etc., publiées à Turin, met en avant ces témoignages; c'est dans son libelle que nous les avons puisées et que nous les puiserons désormais. C'est sur cet ouvrage que s'est appuyé un autre anonyme aussi de Turin (si toutefois il y en a deux), pour avertir l'épiscopat du monde entier de ne pas se laisser induire en erreur à cause de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie, dans son opusc. int. *Lettre d'un prêtre catholique à l'épiscopat de l'Eglise de Dieu,* Turin, 1854. Voy. *Difficultés prop.,* I-IX, et appendice II.

(4) Tom. I, p. 303, éd. Ven., 1755, dans l'ouv. *Demand. et rép.*

(5) L'anonyme, difficulté II.

(6) Serm. V, *sur la Nativ. du Seigneur,* c. 5.

(7) Ibid., *Proposta,* diff. II.

» *Seigneur sait les voies qui sont à droite, lui qui seul est sans » péché*, et il peut effacer nos péchés; *et celles qui sont à » gauche sont mauvaises* (1). » 5. Ils enseignent que la bienheureuse Vierge fut exposée aux péchés véniels, tels saint Ambroise, saint Maxime de Turin, saint Jean Chrysostôme, Tertullien, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, et un grand nombre d'autres (2). Ainsi donc la doctrine de ces Pères, et même, qui plus est, ces principes, sont inconciliables avec le *nouveau dogme* de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Donc :

49. *Rép. N. Maj.* Je répéterai encore ici l'observation que j'ai faite un peu plus haut, dans la I rép. à la seconde série d'objections; c'est que si la tradition des Pères était opposée à l'Immaculée Conception, le concile de Trente n'aurait jamais excepté dans son décret la bienheureuse Vierge; dans ce cas, il se serait mis en opposition avec la tradition divine, ce que ne saurait dire aucun catholique; et par conséquent les objections tirées des Pères perdent ainsi toute leur force. Au reste, il est faux que les passages cités des Pères ne puissent pas se concilier avec la doctrine de l'Eglise sur le privilége de la bienheureuse Vierge, comme on pourra facilement s'en convaincre par l'analyse que nous allons en donner. C'est pourquoi :

50. *Rép. à la 1 preuve.* Je nie que ces Pères aient désigné le péché originel. Saint Ambroise ne l'a pas désigné, car lorsqu'il dit que Marie fut une nuée, *selon l'héritage d'Eve*, il ne parle que de la nature qu'elle tient d'*Eve*, souillée du péché par son fait, mais exempte du péché dans Marie; autrement, le même saint docteur se contredirait lorsqu'*il déclare*, dans l'explication du même psaume, *qu'elle a été préservée de toute souillure* (3); et ibid., n. 4, il affirme que cette nuée désigne le Christ, en tant qu'il s'est fait homme.

51. Sévérien de Gabalum (et non saint Chrysostôme), lorsqu'il appelle la Vierge *une femme exposée au péché*, ne

(1) *Des Péch. mérit. et rémiss.*, ib., c. 35, n. 57.

(2) Anonyme cit., *Diff. prop.*, VII.

(3) Serm. XXII, sur le même Ps. CXVIII, n. 30, lorsqu'il dit : « Recevez-» moi dans la chair qui est tombée en Adam; recevez-moi, non par Sara, » mais par Marie, pour que la Vierge ne soit pas corrompue; *mais la Vierge » est pure, par la grâce, de tout péché.* » Les éditeurs bénédictins avouent que ces paroles établissent le privilége de la bienheureuse Vierge.

parle que de l'exécution de cette sentence qui fut portée contre Eve, en vertu de laquelle elle devait enfanter dans la douleur, pendant que la bienheureuse Vierge devait enfanter dans la joie, etc.; lorsqu'il dit : *Il ne convenait pas qu'une femme fût exposée au péché,* il ne désigne pas Marie nominativement, mais la femme en général (1).

52. Saint Jérôme enseigne seulement que la bienheureuse Vierge est née comme le commun des hommes, et qu'elle a conçu et enfanté le Christ sans perdre sa virginité. Donc, cette première série de Pères n'a rien de commun avec la conception souillée de la Vierge.

53. *Rép.* 2. *D.* Ils enseignent que la Vierge a été rachetée antécédemment à l'infection de la faute originelle, *C.* subséquemment, *N.* C'est uniquement ce que prouvent les autorités citées; il faut les entendre *d'une purification antérieure, d'une purification* prochaine et tout-à-fait particulière, qui a procuré à la bienheureuse Vierge une plus grande sainteté, destinée à la rendre digne de la maternité divine, autrement elle aurait été souillée par le péché jusqu'à l'annonciation de l'ange, ce que personne ne prétend (2).

(1) C'est ce que prouve la suite du discours. Car cet auteur a pour seul but de démontrer que la bienheureuse Vierge a mis un terme à la douleur et aux gémissements de celle qui était damnée, savoir, d'Eve, et parce qu'il ne convenait pas qu'une femme coupable engendrât celui qui est innocent. Il vient celui qui met un terme à la tristesse d'Eve dans l'enfantement. Il vient l'ange qui dit à la Vierge : *Je vous salue pleine de grâce,* et alors, par ce *je vous salue,* ou *réjouissez-vous,* il brise le lien de la tristesse. *Je vous salue, parce que, jusqu'à ce jour, vous étiez soumise à la malédiction,* c'est-à-dire que vous deviez enfanter dans la douleur, dont parle ici Sévérien, que notre savant anonyme confond avec saint Jean Chrysostôme.

(2) Nous en donnerons pour exemple saint Ephrem, dont les expressions paraissent plus dures, car il n'y a pas, dans tout le contexte, une seule parole qui ait trait au péché; il parle seulement de la puissance de Dieu, qui, malgré la corruption dont est atteinte notre condition naturelle, a si bien préservé sa Mère dans sa conception et son enfantement de toute espèce de souillure, et il l'a préparée et disposée naturellement de telle façon, qu'elle a pu concevoir et enfanter en demeurant vierge. Et il poursuit en ces termes : « Il » l'a purifiée et rendue chaste, et par suite il est *né d'elle sans lui faire* » *perdre sa virginité,....* et Marie est devenue telle sans être femme, *étant* » *vierge par grâce.....* Je ne dis point qu'elle a été immortelle, mais qu'elle » *n'a point été vaincue ni séduite par la convoitise charnelle, fortifiée par* » *la grâce.* La grâce a purifié la rouille que le fer avait naturellement » après lui; il l'a préservée de la volupté, et par suite il l'a conservée. » Œuv., édit. Rome, 1743, tom. II, p. 270. On voit donc par là que nos adversaires abusent de l'autorité des Pères lorsqu'ils nous les objectent. Puis j'ajouterai que l'anonyme de Turin se trompe lorsqu'il attribue au diacre Ephrem l'opuscule *Contre l'hérétique de Margarita,* qui est un autre Ephrem,

54. *Rép.* 3. *D.* Ils enseignent que le Christ seul a été conçu sans péché dans l'ordre de la génération charnelle et active, *C.* dans l'ordre de la génération passive, *N.* Les Pères cités ont voulu seulement exprimer, de même que plusieurs autres, que le Christ seul avait été conçu sans commerce charnel, et que, par suite, il n'avait contracté aucune souillure à la suite de la génération charnelle, à la différence des autres hommes, qui sont engendrés par la concupiscence charnelle, et que le Christ seul jouit de ce privilége, ce qui est très-vrai. Mais cela n'empêche pas que la bienheureuse Vierge, quoique engendrée selon les lois de la nature, n'ait été préservée de la souillure du péché, lorsque son âme fut enrichie de la grâce sanctifiante, au moment même où elle fut créée, pour animer son corps, et cela par les mérites du Christ. De cette manière, les passages des Pères qu'on objecte se concilient très-bien avec l'Immaculée Conception de la Vierge.

55. *Rép.* 4. Je fais ici la même distinction. Car ces témoignages confirment ce que nous avons dit précédemment de la génération active, qui est commune à tous les hommes, à l'exception du Christ, qui a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. Et par suite le péché se serait transmis à la bienheureuse Vierge, si Dieu ne l'en eût préservé. Pour ce qui est en particulier du témoignage décisif de saint Augustin, nous disons que, dans ce passage, le saint docteur ne touche pas directement notre question, puisqu'il y parle des péchés actuels et des peines qui leur sont dues (1).

56. Il ne faut pas perdre de vue une chose, c'est que lorsque les Pères enseignent en général que le péché est transmis par la concupiscence dans l'acte de la génération, ils ne l'enseignent pas dans ce sens que la concupiscence est quelque chose de mauvais en soi, ou qu'elle sert en quelque sorte de véhicule à la transmission du péché originel, ce qui paraît absurde. En effet, le sujet du péché, comme l'enseigne

savoir, l'évêque d'Antioche, qui vécut peu de temps avant le milieu du VIe siècle.

(1) Après avoir cité les paroles des Prov., IV, 27 : *Ne marchons ni à droite ni à gauche,* il poursuit : « Car, incliner à droite, c'est se tromper soi-même » en disant *que l'on est sans péché;* decliner à gauche, par je ne sais quelle » sécurité perverse et mauvaise, *c'est se livrer au péché comme si on pouvait » le faire impunément.* » Ces paroles, qui font connaître la pensée de saint Augustin, notre anonyme les a omises, pour ployer le texte du saint docteur au but qu'il se propose.

saint Anselme, et avec lui saint Thomas, c'est l'âme, et la nature du péché originel est négative ; c'est la privation de la grâce que l'homme devrait posséder, en supposant l'élévation de nos premiers parents à un ordre surnaturel ; la concupiscence matérielle ne peut donc pas influer sur cette privation; mais dès qu'Adam eut une fois perdu cette grâce originelle, il ne lui fut plus possible de la transmettre à ses descendants, qui naissent par conséquent atteints du péché originel. C'est pourquoi les Pères enseignent dans ce sens que le péché originel est transmis par la concupiscence, en tant que les parents transmettent à leurs enfants le désordre qu'Adam contracta par le péché ; et comme la concupiscence vient du péché et qu'elle incline au péché, c'est pour cela qu'on lui donne le nom de péché, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente (1). Certes, si Adam n'avait point été élevé par un don purement gratuit de Dieu, par la justice originelle, et si Dieu ne lui avait pas accordé des dons surnaturels, parmi lesquels se trouve l'exemption de la concupiscence, l'homme aurait engendré ses enfants dans l'état de nature pure, comme cela a lieu maintenant par la concupiscence, sans néanmoins leur transmettre ou leur communiquer aucun péché (2).

57. *Rép.* 5. *D.* Et ils se sont trompés en cela qu'ils se sont mis en contradiction avec le sentiment de l'Eglise, *C.* leur sentiment a été ainsi exact, *N.* et je nie la conséquence. Car, pour ce qui est de la pensée de l'Eglise, nous avons le concile de Trente, qui, traitant de la justification, décrète : « Si quelqu'un » dit... qu'il peut (l'homme justifié) éviter pendant toute sa » vie tous les péchés, même véniels, à moins d'un privilége » spécial de Dieu, *comme l'Eglise le tient pour la bienheu-*

(1) Sess. V, *Décret sur le péché originel,* dern. chap.

(2) Il est évident par là, si je puis ainsi dire, que ce lieu théologique ou cette opinion, sur lequel s'appuient le plus grand nombre pour établir que la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel, doit s'entendre dans un sens impropre, en tant que la concupiscence, par laquelle les enfants sont engendrés, est un indice, une preuve que nos premiers parents ont perdu la justice originelle, de laquelle perte il est résulté que les enfants sont engendrés par la concupiscence, ce qui n'aurait pas eu lieu si Adam se fût conservé dans son état, mais non qu'elle soit par elle-même le véhicule de la propagation du péché, et bien moins encore que la concupiscence est un péché, comme l'ont pensé les protestants. On doit aussi entendre les phrases des Pères, lorsqu'ils ont dit que le Christ seul avait été préservé du péché originel, dans ce sens que seul il a été conçu sans commerce charnel, par l'opération du Saint-Esprit.

» *reuse Vierge*, qu'il soit anathème (1). » J'ai nié en outre la conséquence, puisqu'il peut se faire que quelqu'un, quoiqu'il n'ait pas contracté le péché originel, commette néanmoins des péchés véniels, ainsi que le prouve l'exemple de nos premiers parents, qui, bien qu'ils jouissent de la justice originelle, péchèrent pourtant, non pas seulement véniellement, mais même mortellement (2).

58. Voici comment l'article de l'Immaculée Conception se concilie très-bien avec la doctrine et les principes des Pères. Pas un de nos adversaires n'a pu produire jusque-là un seul Père, avant saint Bernard, qui ait dit clairement que la bienheureuse Vierge a été conçue avec le péché originel; pendant que nous produisons, nous, avant le saint abbé de Clairvaux, la formule catholique de ce dogme, telle qu'elle a été employée, sans parler des autres, par saint Paschase Radbert, an 9, disant : « Il est constant qu'elle (Marie) *a été préservée de* » *toute souillure originelle* (3). »

59. IV. *Obj.* Si la tradition divine avait réellement contenu le dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge, 1. comment s'est-il fait que saint Bernard et la plupart des scholastiques, à la suite de saint Thomas, aient ignoré cette tradition? 2. Que l'ordre entier des prêcheurs l'ait ignorée? 3. Comment cette pieuse opinion a-t-elle commencé si tard dans l'Eglise, et l'opinion contraire, qui jusque-là avait *été commune*, de l'aveu même de Scot, son adversaire acharné, comme s'appuyant sur l'autorité des Pères et la *croyance commune* de l'Eglise, ainsi que l'atteste encore de son temps le franciscain Alvare Pélage, a-t-elle été abandonnée? 4. Certes, quoi qu'ait pu statuer Alexandre VII, il est faux que l'objet de la fête de la Conception ait toujours été la Conception immaculée. 5. Si la doctrine de l'Immaculée Conception était vraie, on devrait assigner

(1) Sess. VI, can. 23.

(2) On ne doit pas convertir ces deux propositions entre elles : « Ceux qui » sont conçus dans le péché originel ne peuvent pas éviter tous les péchés » véniels pendant leur vie, » proposition très-vraie, et celle-ci : « Ceux qui » pèchent, même véniellement, ont contracté le péché originel, » qui est fausse, comme on le voit par les anges et nos premiers parents, qui péchèrent même gravement avec la justice originelle et la perdirent. Saint Augustin, dans ses discussions contre les pélagiens, procédait d'après la vérité de la première proposition.

(3) Dans le livre *de la Virginité perpétuelle de Marie et de son enfantement*, *grande Biblioth. Pères*, Lyon, 1677, tom. XIV, p. 566, col. 1 et 2, passant sous silence les autres qui ont employé une formule à peu près semblable.

l'époque où a commencé *l'erreur* contraire, ce qu'on ne saurait faire, puisque celle-là seule est vraie qui a prescrit contre l'erreur de cette pieuse croyance. 6. Il suit évidemment de là qu'il ne faut tenir aucun compte du consentement universel, ainsi qu'on le chante, des fidèles du Christ qui sont sous le poids d'une telle ignorance, du consentement des pontifes romains, et de tous les évêques de nos jours, qui patronent une nouveauté contre la vérité de la Conception maculée de la bienheureuse Vierge, soutenue pendant douze siècles. 7. Les adversaires de l'Immaculée Conception ont encore pour eux les caractères que Vincent de Lérins assigne à la vérité : *l'antiquité, l'universalité, le consentement de tous;* ils demeurent attachés à l'ancienne Eglise, qui s'est conservée pure (1), et non à l'Eglise nouvelle, qui est tombée dans l'erreur, ou plutôt à l'opinion des hommes qui abusent du nom de l'Eglise, ou 8. du pontife qui s'arroge l'infaillibilité, qui n'appartient qu'à l'Eglise universelle seule, et qui a pris sur lui de définir ce nouveau dogme (2).

60. *Rép.* 1. *D.* Dans l'hypothèse de nos adversaires, que saint Bernard et saint Thomas aient réellement nié l'Immaculée Conception, que l'on appelle *passive,* et qu'ils aient été portés à la nier par les documents de la tradition, *C.* s'ils y ont été portés plutôt par des arguments de raison, dans le cas qu'ils l'aient nié, *N.* Comme il arrive ordinairement à ces censeurs téméraires et légers de l'Eglise, infectés le plus sou-souvent de jansénisme, ils admettent comme une chose démontrée que ces docteurs ont attaqué la Conception passive de la Vierge, dont nous parlons ici; cependant il y a plusieurs preuves, et elles ne sont pas sans poids, qui inclinent à croire le contraire. Pour ce qui est de saint Bernard, il est permis de douter, puisqu'il parle clairement du temps qui précède la génération et de celui qui la suit (3). Or, il n'est pas un catholique

(1) Tel à peu près l'anonyme de Turin, *dans ses Diffic.cit.,* diff. X, XII et XIII.

(2) Tel l'autre anonyme de Turin, *lettre citée,* vers la fin.

(3) Voici ses paroles telles que les cite l'anonyme lui-même, p. 82, en note : « D'où vient donc la sainteté de la conception? Dit-on qu'elle ait été » prévenue par la sanctification, de manière qu'elle était déjà sainte quand » elle a été conçue, et que, par suite, sa conception a été sainte, de même que » l'on dit qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, de manière que » sa naissance fût sainte? Mais elle n'a pas pu être sainte avant que d'être, » puisqu'elle n'était pas avant d'être conçue. *Est-ce que peut-être la sainteté,* » *au milieu des embrassements du mariage, s'est mêlée à la conception,* pour » qu'elle fût sanctifiée en même temps que conçue? La raison n'admet pas » cela non plus. Car, comment la sainteté, sans l'Esprit sanctificateur ou

qui défende l'Immaculée Conception de la Vierge dans ce sens, puisque son âme n'était point encore unie à son corps, et que

» *avec le même Esprit, a-t-elle pu s'unir au péché?* Ou bien, comment n'y » eut-il pas de péché *là où il y eut concupiscence?...* Donc, si elle ne put » pas être sanctifiée avant sa conception parce qu'elle n'était pas, elle ne » put pas l'être non plus dans sa conception, à *cause du péché* qui l'accom- » pagnait; il s'ensuit que l'on doit croire qu'elle a été sanctifiée pendant » qu'elle était dans le sein de sa mère, après sa conception, et que, délivrée » du péché, sa naissance a été sainte, mais non sa conception. »

C'est pourquoi, bien qu'il ait été donné à un petit nombre des enfants des hommes de naître avec la sainteté, ils n'ont pourtant pas été conçus dans cet état, pour qu'il fût réservé à un seul d'être conçu dans la sainteté, lui qui devait sanctifier tous les autres, et qui seul, venant sans péché, devait effacer les péchés.

Nous apprenons par là 1° que saint Bernard parle uniquement de la seule conception *active*. 2° Qu'il a appelé l'acte de la génération par la concupiscence péché. 3° Que personne n'est conçu sans péché, parce que personne n'est engendré sans concupiscence. 4° Et par suite il a nié que la bienheureuse Vierge a été conçue sans péché, c'est-à-dire sans concupiscence de la part de ses parents. 5° Et par conséquent que Jésus-Christ seul a été conçu sans péché, en tant qu'il a été conçu sans aucun commerce charnel. 6° Par conséquent que le saint docteur n'a pas touché notre question, et que c'est sans raison qu'on nous l'objecte. Mais l'anonyme établit une distinction entre la conception *passive* et la conception *active*, sous prétexte qu'elle n'est point une vérité révélée, écrivant : « Valendo dimostrare che » è verità rivelata, che la B. Vergine non ha contratta il peccato originale » nella concezione passiva, bizognava prima che dimastrasse, essere una » verita rivelata che l'uomo ha due distenti concepismenti e che nel pas- » sivo riceve il peccato originale, per pater poi dismostrare con altre prove » della rivelazione che Maria ne fu eccetuata. Ciò non ha fatto il Perrone, e » per conseguenza tutto il suo ingegnoso argomento rovina da se, conciossiachè » appoggi sopra un falso supposito : talche siccome quella distinzione non è » più che un' opinione umana, si può dire che tutto il lavoro del Perrone » viene a dimostrare che la concezione di Maria è un articolo di fede rivelato » da Dio, perche i Teologi avendo insegnato due distinte concezioni, hanno » formito il modo come spiegare le testimonianze de' Padri che insegnano il » contrario (p. 118). » Mais, ne lui en déplaise, l'argumentation de notre adversaire pèche en plusieurs points. 1° C'est qu'on ne peut pas tirer de conclusion théologique quand l'une des propositions est révélée et que l'autre est seulement moralement certaine, ce qui est faux. Certes, en voici un argument sans réplique : on sait, par la révélation divine, que le Christ a conféré la primauté sur toute l'Église à saint Pierre; c'est une vérité moralement certaine que Pierre est venu à Rome et qu'il y est mort évêque de Rome. Donc il est de foi que les pontifes romains lui ont succédé de droit divin dans sa primauté. Quel catholique nierait que cette conclusion est de foi, quoique la mineure soit seulement moralement certaine et non de foi?

2° Il pose encore en principe qu'il n'est pas moralement certain qu'il y a une distinction entre la conception passive et la conception active; mais si cette distinction est vaine, donc l'âme est répandue avec la semence humaine dans la génération, ce qui *est hérétique*, dit saint Thomas.

3° Il prétend que les Pères ont enseigné l'opinion contraire à l'Immaculée Conception, et nous avons démontré que cela est faux.

4° Il prétend que ceux qui soutiennent que cet article est révélé, le font

par suite elle n'avait pas pu recevoir la grâce sanctifiante (1). Il faut en dire autant de saint Thomas, qui parle de la sanctification de l'âme de la bienheureuse Vierge après la conception du *fœtus,* et par conséquent lorsqu'elle est unie au corps; et cette union et cette sanctification ne fut pas postérieure à la création de l'âme par *le temps,* mais *par l'ordre et la nature,* puisqu'une chose doit exister *par priorité d'ordre* avant que d'être enrichie d'un don. Et on peut ainsi parfaitement éclaircir les passages où le docteur angélique semble établir le sentiment contraire à cette pieuse croyance (2). D'autant mieux que les paroles dont il se sert pour établir que la bienheureuse Vierge a été préservée de tout péché originel et actuel sont péremptoires et décrétoires : « La pureté de la bienheureuse Vierge fut telle, qu'elle fut exempte et du péché originel et du péché actuel (3). »

61. Au reste, personne, même dans l'hypothèse de nos adversaires, n'a été porté à combattre l'Immaculée Conception par la tradition, mais bien par des lieux théologiques ou des principes empruntés à la raison, savoir, que la bienheureuse Vierge a été conçue d'une semence corrompue; qu'elle a été engendrée par la passion et la concupiscence; qu'elle a eu besoin de la rédemption et autres choses du même genre, toutes choses que pourtant on peut concilier avec cette pieuse croyance (4). Et ce que nous avons dit de saint Bernard et de

parce qu'ils ont trouvé un moyen d'interpréter les Pères inconnus jusqu'alors. Voilà quelle est l'autorité du théologien de Turin!

(1) Et c'est ce qu'enseigne ouvertement Alexandre VII, dans sa *Const. sollicitudo omnium eccles.,* établissant « que l'âme de la bienheureuse vierge Marie, *au moment où elle fut créée et unie à son corps,* a été enrichie de la grâce du Saint-Esprit, etc. » Et il désigne clairement par là que la bienheureuse Vierge a été préservée, dans sa conception *passive,* du péché originel, en tant qu'elle est distincte de la génération active ou charnelle.

(2) Certes, telle est la manière dont les thomistes les plus célèbres exposent la pensée de saint Thomas, tels que J. de saint Thomas, Noël Alex., Ven. Séraphin, Capponi à Porrecta, Gaudin et plusieurs autres, qui concilient ainsi les expressions et les principes du docteur angélique, qui, de prime-abord, semblent opposés.

(3) *Comment. sur le I liv. des Sent.,* diss. 44, § 3, art. 3.

(4) C'est ce que l'on voit en parcourant ces docteurs; ajoutez en outre que Bellarmin avait observé depuis longtemps qu'il n'y a qu'un petit nombre de documents de ce temps-là, de l'une et l'autre église d'Orient et d'Occident, qui ont été découverts plus tard, et qu'ils ne purent ni connaître ni discuter, comme on l'a fait ensuite. Voy. *nos Recherch. théol.,* part. II, c. 5.

saint Thomas, doit à plus forte raison se dire des scholastiques qui les ont suivis (1).

62. *Rép.* 2. *N.* Car ce ne fut jamais la doctrine exclusive de l'illustre ordre des prêcheurs ou de l'école thomistique. Bien qu'il y ait eu, en effet, plusieurs membres de ce savant et illustre ordre qui ont défendu l'opinion contraire, il y en eut toujours néanmoins, et de très-célèbres, qui soutinrent cette pieuse croyance, l'admirent et la défendirent avec opiniâtreté (2). J'ajouterai encore que, le plus souvent, ses adversaires ne s'appuyèrent pas sur la tradition pour la combattre; ils s'étayèrent ou de l'autorité du docteur angélique, ou des motifs théologiques que nous avons énumérés plus haut, puis ils réunirent le plus de textes des Pères qu'ils purent pour étayer leur opinion, pour ne pas paraître privés de leur appui, et ils les interprétèrent d'une manière qui fut favorable à leur opinion.

63. *Rép.* 3. Je nie la fausse supposition de nos adversaires, savoir que cette pieuse croyance ne s'est fait jour que fort tard dans l'Eglise, pendant qu'elle est si ancienne, qu'on en trouve des traces dans les premiers siècles de l'Eglise, ainsi que le constatent les preuves. La formule de l'énoncé de cette opinion peut seule être considérée comme ayant été introduite tard dans l'Eglise, mais sans qu'il en soit de même de la chose

(1) Ce qui empêcha surtout les scholastiques de soutenir cette pieuse opinion, ce sont les arguments tirés de la nécessité de la rédemption, la notion qu'ils s'étaient formée de la concupiscence, de la nature du péché originel et autres semblables, et à peine recouraient-ils aux véritables sources de la vérité, ce que quelques-uns tentèrent seulement pendant les siècles suivants. Voy. *nos Recherches théolog.*, p. I, c. 15, § 4, et p. II, c. 5, éd. cit., Turin, p. 108 et p. 186, notes.

(2) Voy. le remarquable ouv. du Père M.-François Gaude, de l'ordre des prêcheurs, recteur du séminaire Pie, *sur l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu et sa définition dogmatique, surtout par rapport à l'école thomiste,* où le savant auteur démontre que l'opinion contraire n'a jamais été l'opinion propre du vén. ordre des prêcheurs, non plus que de l'école thomiste, et que même les plus grandes lumières de cet ordre, savoir, les hommes qui ont le plus brillé sous le triple rapport *de la sainteté, de la dignité et de la doctrine,* ont adhéré à cette pieuse croyance et l'ont fortement défendue. Voy. encore à ce sujet l'ill. P. Marien Spada, du même ordre, ouvrage qu'il avait publié avant la définition dogmatique, et qui est intitulé *Examen critique de la doctrine du docteur angélique saint Thomas d'Aquin, sur le péché originel, par rapport à la bienheureuse vierge Marie.* J'ai voulu citer ce nouveau témoignage de mon respect envers cet ordre illustre, auquel, je l'avoue, je suis attaché à plus d'un titre. Au reste, il est certain qu'il y eut, soit dans l'ordre des franciscains, soit dans les autres ordres, soit dans le clergé séculier, quelques hommes qui s'élevèrent autrefois contre cette pieuse croyance.

qu'elle exprime, ainsi qu'il en a été pour la plupart des autres dogmes (1). Ce qui a fait dire à Scot que l'opinion contraire était *commune*, c'est que les scholastiques l'agitaient sans s'appuyer sur les documents traditionnels à peine connus de leur temps, mais bien d'après les principes théologiques reçus alors, avec lesquels la vérité de cette pieuse croyance était presque inconciliable, et comme l'oiseau suit celui qui le précède, ils se copiaient de même mutuellement, comme on le voit en les lisant; mais nous avons déjà vu si la doctrine de la Conception souillée de la Vierge s'appuie sur l'autorité des Pères et la croyance de l'Eglise (2); Alvare Pélage est dans l'impossibilité de persuader du contraire; emporté par ses préjugés, il a remué ciel et terre pour persuader et faire croire, contre la vérité de l'histoire, que l'on n'avait célébré dans l'Eglise que la fête *de la sanctification* de la Vierge (3).

64. *Rép.* 4. *D.* D'après les inventions jansénistes, *C.* d'après la vérité de la chose même, *N.* Quel est, en effet, celui qui oserait accuser le pontife de Rome d'avoir, dans une affaire aussi importante que l'est l'objet du culte de la Conception de la bienheureuse Vierge, mis en avant, par malice ou par ignorance, en s'adressant à l'Eglise universelle, des faussetés? Vainement nos adversaires opposent à Alexandre VII, Innocent III, Innocent V et Clément VI, puisqu'ils ne sont pas directement opposés à l'affirmation d'Alexandre VII, et que leur opinion n'est pas encore bien connue, et qu'on la tire des sermons qu'ils composèrent avant leur pontificat, quand même on en admettrait l'authenticité (4); ce n'est là d'ailleurs que le

(1) Voy. ibid., p. I, c. 10, éd. cit., p. 54. Certes, la formule qui consacre la consubstantialité du Verbe avec le Père ne fut employée définitivement que par les Pères de Nicée, au IVe siècle; la formule qui établit l'unité de personne en Jésus-Christ ne fut consacrée qu'au Ve siècle, au concile d'Ephèse; c'est aussi au même siècle que l'on consacre la formule *des deux natures distinctes et incommunicables en Jésus-Christ,* au concile de Chalcédoine; or, les choses se passèrent ainsi, quoique l'Eglise catholique eût toujours admis ces vérités.

(2) Il est évident que ces scholastiques s'écartaient du sentiment de l'Eglise, puisque, pendant qu'ils discutaient chaleureusement entre eux, le culte de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge faisait de plus en plus de progrès. Voy. ibid., p. I, c. 13, et p. II, c. 5, vers la fin.

(3) Voy. ibid., p. I, c. 15, § 3; note sur cette affirmation de Pélage Alvare édit. cit., p. 99.

(4) Voy. Benoît Plazza, ouv. cit., *Cause de l'Immaculée Conception,* act. 5, art. 1, où il discute la chose au point de vue critique. Cet auteur examine vingt-six témoignages des pontifes qui favorisèrent et patronèrent cette pieuse

fait d'hommes sans valeur et pleins d'orgueil, je ne dirai pas de leur science, mais bien de l'amour d'eux-mêmes, et qui s'érigent gravement en maîtres, de leur autorité privée.

65. *Rép.* 5. *D.* S'il s'agissait d'une erreur ou d'une hérésie formelle, *C.* s'il s'agit d'une erreur matérielle qui ne s'est développée que petit à petit, à la suite d'une opinion fausse, surtout depuis le XIIe siècle et par la suite, *N.* Certes, la Conception maculée de la bienheureuse Vierge est réellement une erreur en soi, en tant que contraire à la vérité; j'ajouterai même qu'elle est une hérésie, comme contraire à la foi catholique; mais on ne l'a reconnue, on ne l'a considérée comme telle, qu'après la définition dogmatique du pontife de Rome, Pie IX. Et avant ce temps, les pontifes romains avaient défendu, dans leurs décrets, aux simples particuliers et aux écoles d'infliger quelque censure que ce fût à cette opinion. C'est pourquoi on la tenait pour une opinion improbable et même fausse, mais non pas pour une opinion ouvertement erronée et hérétique. Elle eut pour principe la célèbre lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon, et peu à peu, un certain nombre de scholastiques l'adoptèrent, jusqu'à ce que la chose, s'éclaircissant de plus en plus, le nombre et l'autorité des partisans de cette pieuse croyance s'accrut dans la même proportion que l'opinion contraire vit décroître le nombre et l'autorité de ceux qui la patronaient; de sorte que le nombre en devint très-petit, surtout sur l'impulsion des pontifes romains, qui sont les dépositaires de la vérité, les gardiens et les interprètes de la tradition divine et de la doctrine de l'Eglise (1).

croyance et le culte de l'Immaculée Conception, auxquels il faut en ajouter sept ou huit autres.

(1) Nous ferons observer ici en passant que, le plus souvent, les adversaires et les détracteurs du siége apostolique s'imaginent que les pontifes de Rome publient leurs décrets sans y avoir réfléchi et sans de sérieuses recherches sur la question. Mais ils se trompent grandement, puisque, avant de publier quelque décret que ce soit, ils soumettent au plus sérieux examen la chose en question; ils pèsent tout, après y avoir apporté le plus grand soin, et enfin ils décident. Ainsi, par exemple, pour la définition dogmatique dont il est ici question et qu'a portée le pape Pie IX, ce souverain pontife, dès 1847, institua à Rome *une commission* pour mûrir cette affaire; il la reconstitua à Gaëte avant de donner ses lettres encycliques; il consulta ou il interrogea l'épiscopat tout entier; de retour à Rome, il établit encore deux *commissions* de théologiens, une générale, l'autre spéciale; il fit imprimer les suffrages de chacun pour qu'on pût les discuter et peser les autorités favorables ou opposées; il réunit souvent les consulteurs; pendant deux années consécutives, la commission spéciale discuta, avec tous les soins pos-

66. *Rép.* 6. *D.* Pour ceux qui ne croient ni à l'Eglise ancienne, ni à l'Eglise nouvelle, mais uniquement à leur sens privé, *C.* pour les vrais catholiques qui suivent, non ce dont ils se persuadent, mais bien l'enseignement de l'Eglise, *N.* Les adversaires que nous combattons mettent en avant plusieurs choses qui sont inconciliables avec la notion exacte de l'Eglise, et qui ne reposent que sur des principes jansénistes ; et 1. c'est que tous les fidèles du Christ sont sous le poids d'une ignorance crasse en matière de foi, contrairement à ce qui avait lieu dans les premiers bienheureux siècles de l'Eglise, quand les fidèles étaient presque autant de docteurs (1). 2. C'est qu'ils distinguent entre l'Eglise *ancienne* et l'Eglise *nouvelle,* en tant que la première était intacte, pendant que la dernière est sous le poids de l'ignorance et de l'erreur, comme si le Christ n'avait pas promis une assistance quotidienne, jusqu'à la consommation des siècles, à l'Eglise qu'il a fondée, *et si l'Eglise ancienne* n'était pas la même que *l'Eglise nouvelle,* ce qui sent le protestantisme et est hérétique (2). 3. C'est qu'il y a une

sibles, devant un savant cardinal, tous les arguments, et le travail de cette commission spéciale fut soumis, à diverses reprises, à la congrégation générale, puis à une congrégation de cardinaux choisis *ad hoc;* puis il établit une *commission* toute spéciale, qui examina et réexamina le tout pendant plusieurs mois; il invita tous les évêques de l'univers catholique à venir à Rome, puis on discuta encore publiquement la question pendant plusieurs jours, durant quelques heures. Les suffrages particuliers, qui comprenaient dix volumes, furent distribués à chacun, jusqu'à ce qu'on en vînt enfin à publier les Lettres apostoliques sur l'Immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie. Nos anonymes, néanmoins, s'érigent en maîtres et de l'épiscopat et du siége apostolique!

(1) Voici les paroles de l'auteur de la *protest.,* p. 166 : « Se giustamente » nei primi tempi della Chiesa si ricorreva nelle controversie di fede al sentimento dei christiani, *che erano si ben instruiti e ripieni dello Spirito di Dio,* santi in una parola, mentre mancavano i documenti scritti comprovanti la tradizione apostolica ora, che vi sono a dovizia; sarebbe cosa ben » strana voler giudicare di una apostolica tradizione piutosto dal sentimento » generale dei fedeli dopo diciotto e più secoli, *caduti in tanta ignoranza e* » *corruttela,* trapassando ciò che ne scrissero i Padri e tutti gli antichi. » Voilà comment il entend qu'il ne faut pas tenir compte de ce que les Pères et les autres anciens écrivains ont écrit là dessus, comment il entend l'ignorance générale des fidèles sur les principales vérités catholiques et la corruption, à la différence de l'heureuse Eglise des premiers siècles; cependant, les fidèles de ces temps étaient instruits par les pasteurs de l'Eglise comme le sont ceux de ces derniers temps.

(2) Citer les paroles de cet auteur serait chose longue; nous nous contenterons de rapporter celles qui suivent : « Ecco pertanto come la sentenza del » maculato concepimento della Vergine ha per dodici secoli manifestissimi » i due caratteri della verità catholica, *quod ubique, quod ab omnibus,* nei » quali agguaglia e supera la più sentenza la cui universalità non ha più di

véritable opposition, en matière de dogme, entre les anciens et les nouveaux pontifes, entre l'épiscopat actuel et l'épiscopat ancien, ce qui est pareillement erroné (1). C'est qu'après douze siècles la foi a été changée dans l'Eglise, ce qui est pleinement hérétique. Les anonymes de Turin avalent néanmoins toutes ces absurdités, ces hérésies, ces choses mal sonnantes, pour combattre la définition dogmatique de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge; se croyant orgueilleusement seuls savants, ces hommes sont obligés d'en venir à ces extrémités; mais la vraie science n'est jamais opposée à la vraie foi.

67. *Rép.* 7. *N.* Car les adversaires de l'Immaculée Conception n'ont pour eux ni *l'antiquité*, ni *l'universalité*, ni *l'assentiment général*. Car il est impossible d'avoir sur un article quelconque de la doctrine catholique l'universalité et l'accord actuel qui existe dans l'Eglise, ainsi que le confessent nos adversaires, pour le moment présent, et même qui a existé depuis deux siècles sur la croyance à l'Immaculée Conception, sans avoir aussi l'antiquité; autrement l'Eglise universelle aurait changé sa foi, contrairement aux promesses du Christ. Outre les documents remarquables que nous fournissent les Pères, les liturgies, et l'institution des jours de fêtes, et autres documents semblables, nous avons comme expression de cette antiquité la croyance traditionnelle elle-même, qui s'est toujours de plus en plus développée dans l'Eglise jusqu'à ce qu'elle soit devenue complète. Or, affirmer que l'Eglise de nos jours est souillée d'une erreur contre la foi, cette proposition est hérétique; on doit en dire autant de cette autre affirmation d'hommes qui abusent du nom de l'Eglise, lorsque, sous la dénomination d'*hommes*, ils désignent l'épiscopat tout

» due secoli..... la cosi detta pia sentenza se ora è generalissima, vogliasi o » non vogliasi *è una novità divenuta universale* (p. 170 et suiv.). » Donc la vérité s'est obscurcie dans l'Eglise. Or, Pie VI, dans la constitution *Auctorem fidei*, a condamné la proposition LXXXVIII du prétendu synode de Pistoie, qui est la suivante : « La proposition qui affirme que, dans ces derniers » siècles, *il s'est répandu une obscurité générale sur les vérités importantes* » *concernant la religion, et qui sont la base de la foi et de la morale de Jésus-* » *Christ* : hérétique. »

(1) Voici encore les paroles de cet homme arrogant imbu de jansénisme, p. 173, ouv. cit., *Protest.* : « Vedrassi che *ai pochi* Papi ultimi che la (pia » sentenza) favorirono stanno contro *tutti* i Papi di molti secoli, ai Vescovi » d' oggidì *tutti* i Vescovi antichi, ai dottori moderni gli antichi teologi, » *tutti* i santi Padri, e con essi *gli apostoli* ammaestrati da Gesù Cristo, *a* » *un tempo* sodo *tutti* i tempi passati della Chiesa. » Et voici que l'Eglise universelle est tombée dans l'hérésie!

entier et le pontife romain avec le troupeau des chrétiens qui lui est confié. Si ce n'est pas là l'Eglise du Christ, de quoi sera-t-elle composée, si ce n'est de quelques prêtres arrogants et rebelles opiniâtres, qui revendiquent la charge d'enseigner l'Eglise tout entière? Or, soutenir que le pontife romain ne jouit pas de l'infaillibilité lorsqu'il définit, *ex cathedra*, des points concernant la foi ou les mœurs, il est démontré que c'est sinon hérétique, du moins de la plus grande témérité. Ajoutez que, dans le cas présent, ce n'est plus le pontife seul ou le pontife réuni à un petit nombre d'évêques, c'est de l'assentiment de l'épiscopat tout entier, et même, qui plus est, c'est sur sa demande qu'il a défini le dogme de l'Immaculée Conception aux applaudissements de l'univers catholique tout entier. Il n'y a eu de contradicteurs que les oiseaux nocturnes que la lumière du grand jour offusque (1).

(1) Tels certains hommes obscurs du Piémont, de France et d'Espagne, dont le vent a déjà dissipé les clameurs. Nous opposerons à ces prétendus catholiques, pour mieux les confondre, l'aveu de protestants naïfs en faveur du dogme catholique. Car, comme quelques protestants piétistes, à l'exemple des quatre prêtres de Ticinum, qui protestèrent contre la définition portée par Pie IX, parce qu'elle n'avait pas été portée par un *concile œcuménique*, déblatéraient contre, voici en quels termes la *Gazette ecclésiastique* allemande, du 2 décembre 1854, les blâme, d'après la version française de l'*Univers* du 20 janvier 1855 : « Pourquoi tout ce tapage du côté des ortho» doxes protestants? Cette croyance (à l'Immaculée Conception) n'est que » la conséquence nécessaire et très-naturelle de leur propre système, et il » faut s'étonner que (chez les catholiques) la définition n'ait pas eu lieu plus » tôt, et que l'orthodoxie protestante elle-même ne l'ait pas proclamée » depuis longtemps.... *Les racines du dogme de l'Immaculée Conception de* » *Marie s'étendent, en effet, jusqu'au fond de leur système dogmatique,* et » montrent à la fois les côtés faibles et la corruption de l'Eglise évangélique. » *Au fond, il s'agit du fait historique de la personnalité sainte et imma-* » *culée de Jésus-Christ*... Si l'on n'est pas d'avis de *réviser de fond en comble* » *la théologie du péché originel, il n'y a d'autre parti à prendre qu'à imiter* » *les catholiques, en niant l'influence du péché originel sur la nature humaine* » *du Christ; cela conduit à libérer aussi la Mère,* c'est-à-dire à affirmer » qu'elle aussi a été conçue sans la tache originelle. Voilà ce que l'Eglise » romaine fait de nos jours, *non pas arbitrairement, mais poussée par la force* » *d'une conséquence nécessaire.* Aussi n'est-il pas possible de croire que » Rome puisse refuser sa sanction au dogme de l'Immaculée Conception. Ces » choses, en ce moment, semblent peut-être n'avoir aucune influence directe » sur l'Eglise évangélique; mais on verra bientôt les théologiens de l'ortho» doxie protestante acculés à la nécessité de reconnaître enfin ce qui est » renfermé dans leurs propres principes, dont l'Eglise romaine ne fait que » réaliser une conséquence, et qui, tôt ou tard, ramèneront nos orthodoxes » au culte de la Vierge. » Quoique les écrivains que nous venons de citer ne s'expriment pas avec toute l'exactitude désirable, parce qu'ils sont hétérodoxes, ils doivent néanmoins faire rougir l'auteur du libelle qui a paru naguère en Espagne, et qui est intitulé *de la Nullité de la définition de*

68. *Rép.* 8. *D.* Un dogme *nouveau* par rapport à la définition formelle, *C.* en lui-même, *N.* Ceux qui parlent de dogme nouveau montrent qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent. Car l'Eglise ou le pontife romain ne peut établir aucun dogme nouveau, mais elle peut porter une définition nouvelle sur une vérité ancienne, comme cela s'est fait pour toutes et chacune des définitions qui ont été faites, depuis le concile de Nicée jusqu'à celui de Trente, contre les hérétiques qui ont attaqué la vérité. Et d'après nos adversaires, il faudrait appeler dogmes *nouveaux* les définitions que l'Eglise a faites presque à chaque siècle. Affirmer sérieusement que l'Eglise propose un nouveau dogme à croire, est hérétique. J'ai dit *sérieusement*, car nous savons très-bien qu'il en est quelques-uns qui ont dit inconsidérément et par légèreté que Pie IX avait établi un nouveau dogme. Or, ces personnes-là sont bien loin de penser de la même manière que ceux que nous combattons, et qui

l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge, faite par le pontife Pie IX, et qui se dit catholique, de même que les auteurs anonymes de Turin, Laborde et autres roquets de même trempe, qui discutent et aboient à tort et à travers. Au reste, l'univers catholique tout entier a reçu le décret dogmatique de l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge avec joie et transport, comme on le voit par le rapport des évêques, les fêtes, les neuvaines, les *triduos* que l'on a célébrés partout, avec la plus vive allégresse, en l'honneur de la Mère immaculée de Dieu; par les monuments élevés à Rome et ailleurs pour en perpétuer le souvenir, et par les autres démonstrations publiques des fidèles du Christ, tels que les médailles de bronze et d'or frappées à cette occasion, les autels que l'on a érigés en cette intention, les académies que l'on a établies, les sociétés et les ordres religieux qui ont pris ce titre, etc. Le Père Ant. Angelini, S. J., professeur d'éloquence sacrée dans ce collége romain, a énuméré aussi brièvement qu'éloquemment toutes, ou au moins les principales de ces choses dans l'inscription suivante, qui a été publiée dans le recueil intitulé *Réunion solennelle tenue en l'honneur de l'Immaculée Conception* (tenue dagli Arcadi in Campidoglio).

Rome, 1855.

« Que la postérité la plus reculée apprenne la piété de Rome; qu'elle » raconte aux dernières générations sa joie et le zèle qu'elle a mis à l'envi » pour orner, pour le *triduo*, les solennités célébrées en l'honneur de l'illustre » Mère de Dieu, les temples saints où le culte se célébrait avec plus de pompe » et où brillaient les tapisseries aux diverses couleurs, les banderoles, les » autels couverts de riches ornements, étincelants de mille flambeaux et de » lustres éclatants, les chants sacrés modulés avec plus de suavité, les divins » offices célébrés avec plus de pompe, les éloges prononcés du haut des » tribunes par les poëtes les plus marquants, les couronnes de fleurs les » plus belles, les ouvrages les plus savants publiés à cette occasion, la ville » plongée dans l'allégresse, les rues, les places publiques illuminées pendant » une grande partie de la nuit, les tentures et les guirlandes suspendues » aux maisons Que ne doit-on pas espérer de la Vierge secourable! »

prétendent que la vérité que nous défendons n'est pas fondée sur la révélation divine.

69. Nous dirons donc en concluant : Chacun peut voir, par ce que nous avons dit, que ce que l'Eglise propose à croire est si solidement établi, que ceux qui veulent l'attaquer sont obligés de recourir aux principes protestants et jansénistes pour pouvoir le faire; à des principes tels, que, s'ils étaient vrais, il s'ensuivrait que la véritable Eglise de Jésus-Christ a péri depuis plusieurs siècles, et, par suite, que le christianisme est faux, étant fondé par quelqu'un qui a menti ou qui n'a pas pu tenir les promesses qu'il avait faites : pensée vraiment affreuse.

J. FOURNET.

CHAPITRE V.

DES EFFETS DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Les premiers *correcteurs des livres saints* (les hérétiques), d'après le principe qu'ils posèrent, prétendaient que la justice originelle, qui, d'après ce que nous avons dit, embrassait et la grâce sanctifiante et les dons gratuits dont Dieu combla le premier homme, lui étaient dus, et qu'ils faisaient essentiellement partie de la nature humaine, ils en tirèrent cette conséquence que l'homme tombé avait été honteusement corrompu par le péché originel, et qu'il avait perdu sa liberté naturelle; qu'il est devenu, en ce qui concerne les devoirs spirituels, comme un tronc, une pierre, une statue de sel, qu'il a même perdu par là *la puissance* (1) d'agir, de prendre

(1) J'ai dit *la puissance*, car, bien que certains protestants modernes nient que leurs ancêtres n'aient pas reconnu cette puissance dans l'homme tombé, il est certain pourtant, d'après leurs livres symboliques, qu'ils l'ont niée formellement. Et pour ne pas en citer d'autre preuve, voici ce qu'on lit, Apolog., II, § 2, p. 54 : « Ce passage nous démontre que nous avons perdu, » nous qui sommes les descendants naturels, non-seulement la facilité de faire » des actes, mais encore la *puissance* ou les dons de craindre et d'avoir con- » fiance en Dieu. » Au reste, qu'ils aient considéré l'homme tombé comme un tronc, c'est ce qu'on voit par la Form. concil. épit., art. 1, p. 572 et suiv.; Déclar., art. 1, p. 544, où on lit : « Dans les choses spirituelles et qui con- » cernent le salut de l'âme, l'homme ressemble à une statue de sel; il ressemble » même à un tronc et à une pierre, et à une statue privée de vie, qui n'a » l'usage ni de ses yeux, ni de sa bouche, ni d'aucun de ses sens, ni de son » cœur; » et p. 661 : « Et, pour cette raison, on peut aussi dire justement que » l'homme n'est pas une pierre ou un tronc. Car une pierre, ou un tronc, ne

une détermination, ils en conclurent même que la concupiscence est un vrai péché; que comme elle vicie toutes les actions des hommes, elle en fait autant de péchés, et que les vertus des philosophes sont autant de vices (1). C'est aussi ce que déduisirent de ce même principe Baïus et Jansénius, comme on le voit par ce que nous avons dit, et par ce que nous dirons. Les derniers *correcteurs des livres saints*, ou ceux qui, vers la fin du dernier siècle et de nos jours, corrigèrent leurs correcteurs, ou qui, chaque jour, corrigent ce que le protestantisme a conservé de ce qui lui appartient par nature, tombèrent et tombent dans des erreurs opposées, à mesure que le rationalisme se développa et se développe. Ils pensent donc :

I. Que l'Adam *du paradis* ne fut jamais un personnage historique et réel; ils appellent *Adam du paradis* l'homme revêtu de la justice originelle, mais seulement un individu *idéal*, en tant qu'il est le prototype de l'intuition spirituelle, de laquelle l'homme réel et historique peut au moins approcher de près, et se rapprocher de plus en plus, à mesure qu'il fait plus d'efforts pour le reproduire dans sa personne (2).

» lutte pas, ne comprend pas, ne sent pas ce qui se passe en elle, comme » l'homme lutte contre Dieu par sa volonté; » et p. 723 : « Comme cet Adam, » tel qu'un âne indompté et contumace,... comme par la verge et le fouet, etc. » Voici ce qu'il dit de la liberté après le péché, Apol. Conf. August., I, 50 : « Elle est tout-à-fait privée du libre arbitre dans les choses spirituelles, etc., » savoir, la volonté humaine.

(1) Que les protestants aient considéré la concupiscence *comme un vrai péché*, c'est ce que prouvent clairement leurs écrits; tels que Mélanchton, Lieux théol., Péché orig., p. 360; Chemnitz, Lieux théol., I, 317; Quenstedt, Théol. did. pol. II, 135 et suiv.; Gerhard, Lieux théolog., IV, 317 et suiv.; Bretschneider, Evolut. dogmat. concept., § 94. Mais on peut surtout l'établir par leurs livres symboliques; ainsi la Conf. de France, art. 11, dit : « Nous » croyons que ce vice (la concupiscence) est un *véritable péché* qui atteint tous » et chacun des hommes, sans en excepter les enfants qui sont dans le sein de » la mère, et qui les rend coupables de la mort éternelle devant Dieu. » C'est aussi ce qu'enseigne le Catéch. de Heidelb., quest. 5 et suiv., surtout la Conf. d'Augsbourg, art. 2, p. q., de même que celle de Belgique, art. 14 et suiv.

Quant aux vertus des Gentils, Wegscheider nous dit ce qu'en pensait Mélanchton; il en parle en ces termes, 115, n. *f* : « Mélanchton n'a pas » hésité de dire que les vertus des Gentils étaient de véritables vices, qu'elles » étaient les fruits d'un arbre maudit. » Lieux théol., édit. princ., ann. 1521, fol. 16, *ad b* : « Mais, quoique Mélanchton ait considéré les vertus *philoso-* » *phiques* de Socrate, de Caton et des autres comme des vices ou des ombres » de vertus qui ont pour principe l'amour *de la gloire*, il semble avoir oublié » ce qui se lit dans Cicéron, etc.; » on voit par là où les jansénistes ont puisé leurs dogmes.

(2) Tel Baur, actuellement professeur de théol. protestante à Tubingue, dans l'ouv. qu'il opposa à celui de l'ill. Mohler, int. *Symbolique*, ou Exposition des

II. Ils reconnaissent, dans la doctrine de Luther, qui prétend que la justice originelle est une partie constitutive essentielle de la nature humaine, une forme plus sublime de cette même nature humaine et de sa dignité, en vertu de laquelle on trouve, dans cette nature, la justice et la sainteté; et ils prétendent qu'elle ne lui vient point d'un principe externe, comme d'après eux les catholiques essaient, mais en vain, de le prouver.

III. Ce qui fait que si la justice originelle a été créée avec l'homme et lui est naturelle, la justice *réparatrice* et *rédemptive* doit nécessairement aussi avoir le même caractère. Aussi le Rédempteur n'est-il pas, absolument parlant, une manifestation surnaturelle; mais, d'après la formule admirable de Schleiermacher, le Christ est la création perfectionnée de la nature humaine (1).

IV. Par conséquent, le péché originel ne peut être considéré que comme une détérioration de la nature que Dieu créa belle et pure dès le principe; et il en résulte que cette chute, ce mal qui en découle, est par rapport à la nature, comme le *positif* l'est par rapport au *négatif*. Nous devons distinguer, disent-ils, la partie positive et la partie négative de la nature humaine. La partie positive de la nature humaine, c'est cette même nature que Dieu a créée; quant à la partie négative renfermée dans la partie positive, on doit la considérer comme la négation ou le terme de l'activité créatrice de Dieu relativement à l'homme, ou comme un défaut de perfection ultérieure dans la nature humaine. Et par conséquent, ce qui revient au même, le péché originel, dans leur système, consiste purement dans le mal métaphysique, ou dans la limitation de la créature humaine, car, par le fait même que l'homme est fini, il est pécheur (2).

V. C'est pourquoi l'être humain tout entier ne doit être conçu que comme une évolution vitale coordonnée par une

antithèses dogmatiques des catholiques et des protestants, Mayence, 1832, qui, peu auparavant, était, lui aussi, professeur de théologie catholique dans cette même université de Tubingue; mais lorsqu'il eut opposé, contre sa critique, ses Nouvelles recherches relativement aux dogmes qui divisent les catholiques des protestants, ou la Défense de ma Symbolique contre la critiq. du prof. Baur, etc., Mayence, 1834, il fut obligé, au moins indirectement, de quitter cet asile tant vanté de la tolérance, et maintenant il est profess. de théol., à Munich, en Bavière; voy. ouv. cit., *Nouvelles recherches*, p. 72 et p. 122.

(1) Voy. liv. cit., p. 123.

(2) Ibid., p. 139.

certaine loi dynamique interne, en vertu de laquelle des principes opposés les uns aux autres, et qui sont renfermés dans la semence première, se résolvent et se manifestent sous des formes diverses, d'après la prépondérance relative de l'une sur l'autre, ou qui s'élèvent par une série de degrés parfaitement coordonnés entre eux, au plus haut degré de la puissance de la vie (1).

Et de la lutte de ces deux principes l'un contre l'autre, et de cette évolution dynamique, relative, en vertu de laquelle, tantôt la raison l'emporte sur la sensualité, et tantôt la sensualité sur la raison, ils en concluent la nécessité qui pèse toujours sur l'homme. Si la sensualité prévaut, il n'y a que l'homme *naturel,* tel qu'il a été primitivement créé et qu'il est depuis qu'il est tombé; si la raison l'emporte, on a alors l'homme qui est *né de nouveau,* ou l'homme surnaturel, que sa puissance naturelle développe davantage, et qu'elle élève d'un ou de plusieurs degrés au-dessus de l'homme naturel, selon qu'il excite plus ou moins en lui la vie religieuse de l'humanité que Jésus-Christ a exprimée et a manifestée en lui au suprême degré. L'homme a maintenant atteint cet état, et par son éducation, et par la civilisation, et par le développement des sciences; et l'état surnaturel auquel Jésus-Christ l'a élevé se développe chaque jour davantage (2). Ainsi ces rationalistes, tout en conservant (si je puis ainsi m'exprimer) toute la terminologie religieuse *de la justice originelle, du péché originel, de la rédemption, de l'état surnaturel, de la grâce, de la liberté,* etc., ruinent et bouleversent de fond en comble la religion tout entière (3), et cependant ils ont l'audace d'appeler

(1) On voit par là que le système de Baur ressemble, sous plusieurs rapports, au système des deux délectations relativement et nécessairement vainqueurs de Jansénius, voy. p. 123.

(2) Ibid., p. 151 et suiv., l'illustre Molher fait justement observer ici « que, » d'après Baur, Orphée est à Jésus-Christ comme une comédienne foraine » l'est à la maîtresse de Catalani, ou comme Opitz l'est à Goethe; » de sorte que toute la différence qui existe entre un homme quelconque et Jésus-Christ dépend des divers degrés de sagesse et de probité; il peut se faire (nous ne devons pas désespérer de le voir arriver) que quelque homme égale et même dépasse un jour Jésus-Christ. Telle est l'idée que se font de Jésus-Christ ces mauvais correcteurs des livres saints!

(3) Il est évident, d'après cela, que les rationalistes partagent les sentiments des saint-simoniens, des nouveaux templariens, qui, comme nous l'avons vu dans le Traité de Dieu, conservent les noms de *Dieu,* de *Trinité,* de *Sauveur,* de *Rédempteur,* de *Messie,* etc., en même temps qu'ils rejettent la notion de *Dieu,* de la *Trinité,* ou qu'ils la bouleversent de fond en comble.

liberté pélagienne cette liberté d'indifférence que les catholiques défendent dans l'homme tombé (1).

Mais sans nous arrêter davantage à ces incrédules, comme les jansénistes admettent pleinement le système des anciens protestants sur la justice originelle due à l'homme, sur la nature de la faute originelle et la corruption totale et essentielle qui est résultée de sa chute, ils en tirent, tout en changeant les termes, les mêmes conséquences que les premiers protestants, soit relativement à la concupiscence, qu'ils appellent un véritable péché, soit relativement aux vertus des infidèles, qu'ils considèrent aussi comme ayant été et comme étant autant de vices, et une foule d'autres choses semblables ; soit surtout par rapport à la perte de la liberté et à sa nature dans l'homme tombé. Quant aux autres chefs de la doctrine, nous les examinerons en temps et lieu; nous allons traiter ici de leur doctrine sur la liberté de l'homme tombé.

Les jansénistes commettent deux principales erreurs sur ce point : l'une sur la nature de cette liberté, qui n'exige que l'exemption de coaction, et non celle de nécessité, pour que l'homme puisse mériter ou démériter dans l'état de nature

Cela, d'ailleurs, ne doit pas surprendre, car ils sont tous frères, ils professent tous la même impiété, et appartiennent par conséquent à la même famille. Les rationalistes s'affublent de la Bible, les autres disent ouvertement ce qu'ils sont ou se drapent du manteau philosophique.

(1) Voici le langage de Baur, cité par Molher, p. 81 : « Le libre arbitre, » quelle que soit l'idée que nous nous en formions, est lié avec le pélagianisme » dans toute son étendue. Car, que désigne-t-on autre chose, par le libre » arbitre (à moins que nous ne veuillions lui donner une notion pleinement » arbitraire), que la faculté de se déterminer tantôt à faire une chose, et » tantôt à faire l'autre, ou bien soit à faire le bien, soit à faire le mal? Il n'y » a donc pas de sens, il est donc contradictoire d'affirmer que, outre le » libre arbitre, il existe une tendance prépondérante sensible qui incline » toujours seulement vers un des partis, comme une balance dont les deux » plateaux, à moins qu'ils ne soient égaux et tellement disposés, que le » moindre mouvement ne rétablisse l'équilibre, rien ne correspond à sa fin, » à sa conception; à bien plus forte raison ne peut-on pas se faire une juste » idée du libre arbitre, à moins qu'on ne le prenne comme une indifférence » complète passive ou comme un équilibre. L'inflexion, quelle qu'elle soit, » vers l'une des parties, ne doit pas détruire la possibilité de se porter à » chaque instant vers la partie opposée, parce que la liberté, en tant qu'elle » est la faculté de choisir, n'admet pas de différence graduelle, non plus que » de vacillation entre le plus et le moins. La question consiste uniquement » ici à savoir si elle existe, oui ou non. Celui qui ne l'admet qu'en partie ne » l'admet pas du tout. » Mais cet auteur se trompe grandement, et sur la notion vraie de la liberté, et sur la doctrine pélagienne, comme on le voit en partie par ce que nous avons dit, et comme on le verra par ce que nous dirons plus tard.

tombée; l'autre sur l'existence de la liberté d'indifférence que, d'après eux, le péché originel a pleinement détruite. Nous établirons contre ces erreurs les propositions suivantes :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Pour mériter ou démériter dans l'état de nature tombée, il ne suffit pas de jouir de la liberté de coaction, il faut encore jouir de la liberté de nécessité.

Cette proposition est de foi. En effet, la proposition contradictoire de Jansénius, conçue en ces termes (prop. III) : « Pour » mériter ou démériter dans l'état de nature tombée, il n'est » pas nécessaire de la liberté de nécessité, il suffit de la liberté » de coaction, » a été condamnée comme *hérétique* par Innocent X (1).

Baïus avait précédé Jansénius; voici sa trente-neuvième proposition : « Ce que l'on fait volontairement, quand on le » ferait nécessairement, on le fait pourtant librement; » elle fut pareillement condamnée par Grégoire XIII et les autres pontifes romains (2).

Pour ne pas nous noyer dans une terminologie sans fin, et dans l'intérêt des lecteurs, nous exposerons brièvement la doctrine des théologiens et des philosophes les plus autorisés sur la nature de la liberté.

I. La liberté, telle que nous l'entendons ici, peut se définir *la faculté de choisir*. Cette définition est générale, et elle peut s'appliquer à tout être libre, à Dieu, aux anges, à l'homme. Elle embrasse en outre la liberté dite *d'exercice*, et la liberté dite *d'exécution*. Elle exclut en outre toute nécessité, soit intrinsèque soit extrinsèque; elle exprime la nature vraie de la liberté et ses diverses espèces. Dieu jouit certainement de cette liberté dans tous ses actes *ad extra*, car il choisit très-librement entre deux ou plusieurs termes contradictoires; il

(1) Dans la bulle *Cum occasione*.

(2) Ici perce la mauvaise foi de Jansénius, car il savait très-bien que cette erreur et les autres erreurs de Baïus avaient été condamnées par les pontifes et par le siége de Rome; cependant il les renouvelle dans son Augustin, et cela ne l'empêche pas, à son lit de mort, de protester qu'il se soumet humblement et qu'il soumet son livre à l'autorité du saint-siége, et qu'il accepte le jugement que ce même saint-siége portera. Mais voy. ouv. intit. *Projet de Bourg-Fontaine*, où sont clairement exprimées toutes ces impiétés mystérieuses.

peut aussi choisir ou ne pas choisir entre deux ou plusieurs termes différents. Nous dirons bientôt en quoi sa liberté diffère et de celle des hommes et de celle des anges. Cette définition renferme de plus et la liberté *d'exercice* et la liberté *d'exécution*. J'appelle liberté *d'exercice* l'empire lui-même immédiat de la volonté, ou l'acte intime lui-même de vouloir; et j'appelle liberté *d'exécution,* les actes externes et commandés par la volonté, tel que se lever, marcher, etc. La première liberté a pour objet les actes internes de la volonté, et la seconde a pour objet, ainsi que nous l'avons dit, les actes externes. Mais la notion de la liberté proprement dite ne tombe pas sur celle que nous avons appelée liberté *d'exécution;* elle tombe seulement sur celle que nous avons appelée liberté *d'exercice,* et c'est celle que l'on appelle *faculté de choisir;* les Latins la définissent très-bien par le mot *optio,* option, et les Grecs par le mot *proairesis,* ou *élection* (1). Or, *choisir,* s'il s'agit des actes intérieurs de la volonté, est absolument la même chose que vouloir une chose entre deux ou plusieurs autres choses, que dans les circonstances où on la veut, on peut ne pas la vouloir; ou ne pas vouloir une ou plusieurs choses, que dans les circonstances où l'on se trouve, on pourrait vouloir ou ne pas vouloir. *La violence* ou *la coaction* sont l'opposé de la liberté d'exécution, comme quand quelqu'un est contraint ou est empêché de faire quelque chose, ou de l'omettre contrairement à sa volonté, ou à l'empire de cette même volonté. A la liberté d'exercice est opposée la *nécessité,* qui entraîne à sa suite *l'impossibilité d'opposition,* de sorte que quelqu'un est déterminé de telle façon, qu'il ne peut pas ne pas vouloir ce qu'il veut, ou qu'il lui est impossible de ne vouloir pas ce qu'il ne veut pas. Mais il peut se faire qu'on jouisse de la liberté d'exécution, sans jouir de la liberté d'exercice, et que par contre on jouisse de la liberté d'exercice, sans posséder la liberté d'exécution (2). Le choix indique au

(1) De là cet adage : « L'option consiste en ceci : Prends celui des deux » partis que tu voudras. »

(2) Celui, par exemple, qui est enfermé ou qui est enchaîné ne peut pas, bien qu'il le veuille, sortir dehors ou aller d'un endroit dans l'autre. Intérieurement pourtant il est libre, mais il ne peut pas exécuter extérieurement ce qu'il veut; de même, si une intelligence supérieure pouvait tellement agir sur les organes intérieurs qu'elle entravât les mouvements intimes des esprits, elle empêcherait aussi le bras et la main de se lever, et il n'y aurait plus de liberté d'exécution. La force ou la violence est par conséquent opposée à

moins deux termes de comparaison; autrement il n'y aurait pas de faculté de choisir, ou de choix, si on peut poursuivre une chose ou s'en éloigner. On ne peut donc pas dire que l'homme est libre dans la recherche du bien en général, ou que les bienheureux sont libres dans l'amour de Dieu, parce qu'il n'y a pas en cela de terme de comparaison sur quoi puisse tomber le choix. Mais les termes de comparaison sont multiples. Tels que peuvent être deux ou plusieurs contradictoires, *V. G.* aimer et s'abstenir d'aimer; dès-lors il y a l'espèce de liberté que l'on appelle liberté de *contradiction;* parfois aussi les termes de comparaison peuvent être deux termes non-seulement contradictoires, mais même contraires, comme aimer et haïr; dans ce cas, cette liberté s'appelle liberté de *contrariété;* ces termes enfin peuvent être des choses seulement diverses, *V. G.* écrire ou lire, et c'est là ce qu'on appelle la liberté de *spécification* ou de *disparité.*

La liberté de contrariété n'existe ni en Dieu, ni dans les bienheureux ; ils ne peuvent pas choisir entre le bien et le mal. Mais les hommes jouissent de cette liberté comme des autres, et elle découle chez l'homme de l'infériorité de la nature humaine, soit quant à l'intellect, soit quant à la volonté.

Le principe de la liberté, comme l'observe saint Thomas (1), « c'est la volonté comme sujet, mais comme cause, c'est la » raison ; car par là la volonté peut librement s'accomplir de » diverses manières, parce que la raison peut avoir diverses » acceptions du bien. » Le même saint docteur observe encore ici que l'acte de la volonté et l'acte de la raison peuvent mutuellement agir l'un sur l'autre, ou que la volonté peut agir

la liberté d'exécution. Mais elle ne peut pas l'être à la liberté d'exercice, car alors il y aurait lutte entre les termes, et je serais actuellement forcé de ne pas vouloir ce que je veux, ou de vouloir ce que je ne veux pas, ce qui implique évidemment contradiction; aussi, comme l'enseigne saint Thomas, Dieu lui-même ne peut-il pas violenter la volonté (saint Thomas, 1-2, q. 6, art. 4, à la 1) : « Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut » mouvoir la volonté humaine..... Mais, si cela avait lieu par violence, il n'y » aurait plus d'acte de volonté; ce ne serait plus la volonté qui agirait, ce » serait quelque chose de contraire à la volonté. » La simple nécessité, au contraire, n'est pas opposée à la *liberté d'exécution*, soit qu'elle soit physique, soit qu'elle soit morale. Ainsi, par exemple, je suppose que quelqu'un fît, pendant toute sa vie, *tout ce qui lui plaît*, et qu'en même temps, dans chaque cas particulier, il ne pût pas agir autrement qu'il ne fait quand il le voudrait. Cet homme là serait toujours contraint d'accomplir ses désirs particuliers, et il ne serait jamais libre, bien qu'il fît toujours sa volonté.

(1) 1-2, q. 17, art. 1, à la 2.

sur la raison, et la raison agir à son tour sur la volonté, en tant que la volonté peut appliquer la raison à considérer les motifs du choix entre les divers termes, ou à délibérer, et que la raison peut porter la volonté à choisir. Mais les créatures seules sont capables de cette délibération, en tant que finies et limitées. Cette délibération ne s'applique pas à Dieu, qui ne délibère jamais, en tant qu'il voit tout par un seul et même acte.

On doit conclure de ce qui précède, 1. qu'il ne faut pas confondre la liberté d'exécution, que l'on nomme aussi liberté *conséquente,* avec la liberté d'exercice, que l'on nomme *antécédente,* et de laquelle dépend cette première liberté. 2. Qu'il ne faut pas confondre la *volonté* avec la *liberté,* parce qu'un acte peut être très-volontaire sans être libre. 3. Qu'il n'y a pas de liberté là où il n'y a pas lieu de choisir, et qu'il est impossible de choisir là où il n'y a pas au moins deux termes de comparaison sur l'un desquels peut tomber le choix, et où on ne peut pas dire : « Voici ce que vous choisissez, vous » prenez la condition qui vous plaît. » 4. Que la nature de la liberté dont nous parlons consiste proprement dans l'exemption antécédente d'une nécessité interne quelconque, soit *physique,* soit *morale,* ou de tout autre nom, qui prive de l'indifférence pour le choix entre deux ou plusieurs termes, soit opposés, soit différents, quoique, en outre, il soit question de l'homme dans l'état présent et de son choix entre des termes qui sont contraires. Aussi appelle-t-on liberté *d'indifférence* ou *libre arbitre* la liberté en vertu de laquelle l'homme est véritablement libre et maître de ses actions.

II. Pour comprendre les anciens auteurs dont les jansénistes ont tristement abusé, il est important de remarquer, 1. qu'ils emploient parfois les mots *volontaire* et *spontané* pour le mot *libre* (1); 2. qu'ils se servent tour-à-tour des mots *volonté* et *liberté* (2); 3. qu'ils confondent souvent les mots *nécessité* et *coaction, force* et *violence;* 4. ils confondent aussi parfois la liberté *naturelle* avec la liberté *morale;* on peut en dire autant de la servitude (3). Et si on tient compte de ces observations, toutes les raisons que nos adversaires font valoir en faveur de

(1) Tel saint Augustin, qui dit souvent que Dieu vit librement, quoiqu'il vive nécessairement. Voy. Pétau, liv. III, de l'Ouv., c. 6 et c. 12.

(2) Voy. Pét., ibid., c. 7.

(3) Ibidem.

leur sentiment ou de leur hérésie tombent d'elles-mêmes, comme le prouvera ce que nous allons dire.

Ceci posé, voici comment nous établissons et nous prouvons notre proposition : Même dans l'état de nature tombée, il ne suffit pas de jouir de la liberté de coaction pour mériter et pour démériter, il faut en outre jouir de la liberté de nécessité, si cette nécessité enlève et détruit, même dans cet état, toute raison de mérite ou de démérite. Or :

Quant à la mineure, elle repose 1. sur tous les passages de l'Ecriture où les actions humaines méritoires ou déméritoires sont attribuées à ce seul choix, en vertu duquel l'homme est maître de ses actions. Tel que les paroles suivantes du Deut., XXX, 19 : « Je prends à témoin aujourd'hui le ciel et la terre » que je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la » malédiction. Choisissez donc la vie, pour que vous viviez, » vous et votre postérité. » I Cor., VII, 37, voici comment l'Apôtre parle des vierges : « Celui qui a résolu dans son » cœur, et qui est ferme sans y être forcé, qui jouit de la » puissance de sa volonté, et qui a jugé dans son cœur de » garder sa fille vierge, fait bien, etc. » Tels sont en outre tous les passages qui contiennent des préceptes, des exhortations, des conseils. Tel que Exode, XX, 3 et suiv. : « Vous n'aurez point » de dieux étrangers... vous ne prendrez point en vain le nom » de Dieu, etc. » Tels sont enfin les passages où Dieu promet quelque chose aux hommes, à cette condition : *S'ils veulent*, Matth., XIX, 18 : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez » les commandements. Si vous voulez être parfait, etc. » Tous ces textes, et une foule d'autres semblables, supposent ou disent formellement que pour mériter ou démériter dans la vie présente, il faut avoir le plein pouvoir de choisir (1).

2. Notre mineure repose encore sur les témoignages des Pères qui affirment que la liberté, dans l'état présent, consiste en ce que l'homme soit exempt de toute nécessité ; Pétau a réuni sur ce point, comme il le fait toujours, un grand nombre de ces témoignages (2). Pour nous, nous n'en citerons qu'un ou deux. « Dieu, dit saint Jérôme, nous a créés avec le libre

(1) Tournely, de Dieu, Appendice sur le libre arbitre, seconde conclusion, première preuve tirée de l'Ecriture.

(2) Tout le liv. III de l'Ouv.; quant à saint Augustin, liv. IV, de même que dans l'opusc. Table de thériaque de Vincent de Lérins ; ce n'est d'ailleurs là qu'un nom fictif, car le véritable nom de l'auteur c'est Fromond.

» arbitre, sans que rien nous contraigne de pratiquer la vertu » ou de nous abandonner au vice. Car là où il y a nécessité, » il n'y a pas de récompense (1). » Saint Augustin, après avoir cité l'opinion de saint Jérôme, y souscrit en ces termes : « Qui ne reconnaît? qui ne croit de cœur? qui nie que la » nature humaine ait été créée dans une autre condition (2)? » Voici ce qu'il dit encore, dans son livre des Deux âmes, contre les manichéens : « C'est pourquoi ces âmes, quoi qu'elles » fassent, si elles le font naturellement et *sans le vouloir*, » c'est-à-dire, si elles ne jouissent pas du libre mouvement » d'esprit d'agir ou de ne pas agir... nous ne saurions admettre » qu'elles pèchent (3). » Mais ce libre mouvement de l'esprit, qui permet de faire ou de ne pas faire, n'est-ce pas la faculté de choisir ou d'opter? Et cela paraissait si vrai à saint Augustin, qu'il considère comme une *iniquité*, une *folie*, ou un *vrai délire*, d'affirmer que l'homme peut pécher sans ce libre choix, sans ce libre mouvement de l'esprit (4). On peut voir les autres témoignages dans les auteurs cités.

Mais comme nos adversaires abusent de l'autorité de saint Thomas, nous allons en citer un long et remarquable passage; car, après avoir examiné « si l'homme a le libre choix de ses » actes, ou s'il agit nécessairement, » voici ce qu'il répond : « Nous dirons qu'il en est qui ont cru que l'homme, dans le » choix de ses actes, est sous le poids d'une certaine nécessité; » ils ne croyaient pourtant pas que sa volonté fût sous le poids » d'une coaction (c'est l'opinion même de Jansénius)..... Mais » cette opinion est *hérétique*, elle prive les actes humains de » mérite et de démérite. Car ce que quelqu'un fait en vertu » d'une nécessité telle qu'il ne peut pas l'éviter, semble n'être » susceptible ni de mérite ni de démérite. Il faut aussi compter » cette opinion parmi les opinions philosophiques anormales, » parce qu'elle renverse tous les principes de la philosophie » morale, outre qu'elle est opposée à la foi. Car si nous ne » sommes pas libres, si nous sommes sous le poids d'une

(1) Liv. II, Cont. Jovinien, n. 3, édit. Vall.

(2) Liv. de la Nature et de la grâce, c. 65, n. 78.

(3) C. 12, n. 17.

(4) Ibid.; voici ses paroles : « Dire que l'on pèche sans volonté (liberté), » c'est une grande folie, et tenir quelqu'un pour coupable de péché parce » qu'il n'a pas fait ce qu'il ne pouvait pas faire, c'est là le comble de l'ini- » quité et de la folie. »

» nécessité quelconque, dès-lors il n'y a plus de délibération, » d'exhortation, de précepte et de punition, de louange et de » blâme, toutes choses sur lesquelles repose la philosophie » morale (1). » Donc, d'après le saint docteur, 1. la volonté qui agit nécessairement n'est pas libre, bien qu'il n'y ait pas coaction; 2. l'opinion qui soutient qu'il en est ainsi est hérétique, en tant que contraire à la foi; 3. elle est contraire à la vraie philosophie morale, puisqu'elle ruine tous les principes et toutes les sources de la moralité, et qu'elle annihile les conseils, les exhortations, les préceptes, la punition, la louange et le blâme.

III. Notre proposition s'appuie encore sur la raison : 1. En effet, le principe de la volonté inévitable, antécédente, emportée par une nécessité quelconque, une fois admis, la raison de la moralité disparaît; car nos actions sont *morales,* soit parce qu'elles sont conformes aux règles des mœurs, ou qu'elles leur sont opposées, soit surtout parce qu'elles sont soumises à ces règles, à leurs enseignements, ou que ces règles les dirigent. « Là commencent les mœurs, dit saint Thomas, » où commence à régner la volonté (2). » Or, ce que nous faisons en vertu d'une nécessité interne, n'est pas soumis à la règle des mœurs. Donc, 2. d'après le même saint docteur, le premier principe de tout mérite consiste en ce que, en donnant quelque chose de ce qui est en notre pouvoir, nous acquérions un certain droit à ce qui ne nous appartient pas. « Quelqu'un, » dit-il, ne peut acquérir de mérite par son acte propre, » qu'autant qu'il est maître de son acte, car, dans ce cas, il » peut donner son acte comme le prix de ce qu'il reçoit (3). » Or, nous ne sommes pas proprement les maîtres des actes que nous faisons en vertu d'une nécessité et sans choix de notre part. C'est donc en vain que nous les offririons comme le prix de ce qu'on nous donnerait. 3. La notion de la liberté pour tout le monde, c'est d'être le maître de ses propres actes, ce qui est le fruit de la délibération. « L'homme, dit encore » le docteur angélique, doit être considéré comme le maître » de ses actes, s'ils sont le fruit de la délibération. Car, par

(1) Quest. 6, du Mal, œuv. du saint docteur, édit. Rome, 1570, tom. VIII. Je me sers pour cette citation, comme pour toutes les autres, de cette édition, sauf pour celles tirées de la Somme.

(2) II p., distinct. 24, q. 3, art. 2.

(3) Quest. 29, *de la Vérité,* art. 6.

» le fait que la liberté qui délibère peut se porter vers l'un » des opposés, la volonté peut aussi choisir (1). » Or, dès que la volonté est inévitablement portée vers l'une ou l'autre chose, il s'ensuit que la délibération est impossible, et que, par suite, on n'a pas le domaine de ses actes, ou la liberté. On peut encore ajouter que, dans l'hypothèse de nos adversaires, celui qui frapperait et tuerait quelqu'un avec un glaive, ne serait pas plus coupable que la pierre qui assomme quelqu'un en tombant d'un toit. Que deviendraient et les lois et la société dans un pays où serait en vigueur une doctrine semblable? Concluons donc que pour mériter ou démériter, il faut, etc., ce que nous nous proposions de faire (2).

Objections.

I. *Obj.* Saint Augustin enseigne, en divers endroits, que l'acte volontaire est libre par le fait même qu'il découle de la volonté. Car il dit, dans son liv. intit. l'Esprit et la lett. c. 31 : « On dit de quelqu'un que telle chose est en son pouvoir, s'il » l'a fait parce qu'il le veut; » et liv. V, de la Cité de Dieu, c. 10 : « Il est nécessaire que ce que nous voulons, nous le » voulions librement; » il tient le même langage en divers autres endroits (3). Saint Prosper soutient la même doctrine dans son *liv. contre Collator,* c. 18, où il établit que nous sommes libres sous la grâce, parce que « nous prions volontairement, nous » parlons volontairement, nous agissons volontairement, etc. » Saint Jean Damascène y souscrit aussi dans son livre III, *de la Foi,* c. 14, lorsqu'il dit : « Le libre arbitre n'est autre » chose que la volonté. » Enfin saint Fulgence, saint Bernard, saint Anselme et plusieurs autres y souscrivent aussi. Donc :

Rép. D. A. Saint Augustin enseigne, avec les autres Pèr que tout acte volontaire est libre en ce qu'il découle de la v lonté, en tant qu'elle est formellement volonté, c'est-à-dire,

(1) 1-2, q. 6, a. 2, 2e.

(2) On peut consulter sur cette grave question, outre Pétau, trois derniers livres de l'Ouv., et la Table contre Vinc. Lénis, et liv. IX, de l'Incarnation, Dechamps, S. J., ouv. remarquable sur *l'hérésie jansénienne;* Maffei, Histoire théolog., et dans les écrits que lui a opposés le Père Migliavacca, qui, dans son liv. intit. *l'Infarinato posto nel vaglio,* avait combattu la doctrine catholique; Tournely, dans son appendice, le cite souvent avec éloge.

(3) Pétau a réuni et exposé tous les passages du saint docteur que l'on pourrait ici citer; il en est de même de Tournely, liv. c., sect. obj.

tant qu'on la prend pour faculté élective, *C.* en tant qu'elle est nature ou qu'elle agit comme nature, *N.* On prend ordinairement, en effet, le mot *volonté* dans deux sens : soit pour exprimer la faculté naturelle de notre esprit, qui se meut comme le fait une nature qui a un but déterminé et qui s'y porte nécessairement, soit pour désigner le libre choix de cette même volonté, et qui résulte de la délibération de cette même volonté, en vertu de cette délibération préalable, comme d'un mouvement propre. Saint Thomas avait vu cette distinction depuis longtemps. « La volonté, dit-il, en tant que volonté, comme » elle est libre, peut faire l'un ou l'autre. Elle peut agir ou ne » pas agir, faire telle chose de telle façon ou ne pas la faire, » vouloir ou ne pas vouloir » (voici la volonté proprement dite, ou considérée comme telle). « S'il arrive que quelque » chose, dit-il encore, ne convienne pas à la volonté de quel- » qu'un, ceci ne résulte pas de la volonté en tant que volonté, » mais bien d'une inclination naturelle, en vertu de laquelle » elle se porte vers telle chose, comme vers sa fin dernière, » qu'elle ne peut ne pas vouloir (1) » (voici la volonté en tant que nature, ou agissant par mode de nature). C'est aussi ce que dit saint Augustin (2). C'est à dessein que nos adversaires confondent ces deux sens, afin de donner à saint Augustin et aux autres Pères un sens qu'ils n'ont nullement.

I. *Inst.* Or, d'après les Pères que nous avons cités, la volonté est tellement distincte de la nature, qu'elle est toujours libre, à la différence de la nature, qui se porte vers une chose, comme n'ayant pour but que cette seule chose. En effet, saint Augustin, dans *son livre des Deux âmes,* c. 12, dit : « Ces » âmes, tout ce qu'elles font, si elles le font par nature et » non par volonté, etc.; » et liv. III, du Libre arbitre, c. 1 : « Le mouvement de l'âme n'est par conséquent pas naturel, » mais bien volontaire; » tel est aussi le sentiment de saint

(1) Quest 2, de la Puissance, art. 3, dans le corps.

(2) Voici comment s'exprime le saint docteur, dans le liv. des Deux âmes, c. 12 : « C'est pourquoi, si ces âmes agissent par la *nature* et non *par la* » *volonté,* c'est-à-dire si elles ne sont pas libres de ne pas faire ou de faire ; » par ces paroles, il distingue expressément la volonté proprement dite, ou formellement, selon l'expression reçue, de la volonté naturelle, ou en tant que nature. Discutant avec le manichéen Félix, il dit encore, liv. II, c. 7 : « Ce » n'est pas la nature qui fait la nécessité, mais bien la volonté qui fait la » faute ; » et, c. 4 : « Lorsqu'il dit (le Seigneur) ou faites ceci, ou faites cela, » il indique le pouvoir (c'est-à-dire la volonté) et non la nature. » Nous voyons là où saint Thomas a puisé sa distinction.

Bernard et de saint Thomas; voici ce que dit ce dernier : « La » volonté est divisée contre la nature, comme une cause l'est » contre l'autre. » Il est des choses qui se font naturellement, il en est d'autres qui se font volontairement (1). Donc :

Rép. D. Maj. La volonté est distincte de la nature, d'après les Pères cités, en tant qu'elle est formellement volonté d'après ce qui a été dit, *C.* la volonté en est distincte, en tant qu'elle est nature ou qu'elle agit par mode de nature, ayant pour but un objet déterminé, *N.* On abuse aussi ici des mots. Voici comment saint Thomas répond à cette difficulté qu'il s'était proposée : « On doit dire que la volonté se divise contre la nature, » comme une cause se divise contre une autre cause : certaines » choses se font volontairement, d'autres se font naturelle- » ment. Mais la volonté, qui est maîtresse de ses actes, a une » autre manière de *causer* que la nature, qui n'a qu'un but » déterminé; mais comme la volonté se fonde sur une nature » quelconque, il est nécessaire que le mode propre de la nature » participe en quelque chose à la volonté (2). » A moins que nos adversaires ne prétendent que la volonté est distincte de la nature, comme une chose l'est de l'autre, ainsi que le prétend Scot, que l'on nous objecte aussi; et alors nous répondons que cela peut être, si on prend précisément la nature, en tant que nature seulement. Car la volonté n'est pas seulement nature, elle est nature et volonté en même temps, puisque dans quelques-uns elle agit comme nature tendant vers un seul but, pendant que dans d'autres elle agit comme volonté ou comme une faculté libre de choisir les opposés, précédés du jugement de la raison.

II. *Inst.* Donc il faut dire que tout ce que quelqu'un veut, tout ce à quoi il se détermine, lorsque la raison précède cette volonté, doit être considéré comme libre. Or, il est des choses que nous voulons nécessairement, quoique la raison précède, tel, par exemple, que la béatitude en général; dans les bienheureux l'amour béatifique; en Dieu lui-même la procession du Saint-Esprit; donc la liberté est intimement unie à la nécessité.

Rép. Je dist. la conséq. ou la majeure; on doit regarder

(1) I p., q. 10, art. 1, à la 1.

(2) Ibid. On voit ici la mauvaise foi de nos adversaires, quand ils ne rougissent pas d'aller chercher leurs arguments dans saint Thomas, qui les a si vigoureusement combattus.

comme libre tout ce que nous voulons en vertu d'une décision préalable de la raison, si l'objet est proposé de telle façon qu'il soit soumis au jugement de la raison, et qu'il y ait délibération, au point que l'on puisse dire que la volonté est maîtresse de son acte, *C.* s'il est proposé de telle façon qu'il faille nécessairement le poursuivre ou le fuir, *N.* C'est ainsi qu'il faut interpréter certains passages des Pères, qui concluent la liberté de l'homme de la raison dont il jouit. Et ceci est vrai, si on le prend dans ce sens que la raison est le principe et le fondement de la liberté, ou si on la rapporte à la liberté du suppôt ou de la puissance; mais cela est faux, si on le rapporte à la liberté de l'acte, si l'objet n'est pas proposé, comme un objet que l'on peut indifféremment poursuivre ou fuir, ainsi que le prouvent les exemples que nous avons cités (1).

III. *Inst.* Or, d'après saint Augustin, on peut librement poursuivre ou fuir les objets que l'intellect nous propose comme devant être nécessairement poursuivis ou fuis. Car, comme Pélage lui objectait, liv. de la *Nature et de la grâce*, c. 46 : « Là où il y a nécessité naturelle, il n'y a ni libre arbitre, ni » délibération, » le saint docteur lui répond : « Il est pleine- » ment absurde de dire qu'il appartient à notre volonté (notre » liberté) de vouloir être heureux, parce qu'il nous est im- » possible de ne pas le vouloir; je ne sais par quelle excellente » puissance de la nature nous y sommes contraints; et nous » ne saurions oser dire que Dieu est nécessairement et non » volontairement juste, parce qu'il ne peut pas pécher. » Il soutient, en divers autres endroits, la même doctrine. Donc :

Rép. N. Conséq. Quant à la preuve : Il est absurde, d'après saint Augustin, que nous ne soyons pas libres en tant que nous désirons être heureux, quant à la liberté de contrariété, *C.* quant à la liberté de contradiction, *N.* Car le but de saint Augustin, dans le texte en question comme dans les autres textes du même genre, c'était de réfuter les pélagiens, qui plaçaient l'essence de la liberté dans la liberté de contrariété ou dans l'indifférence pour le bien ou pour le mal, et nullement dans la liberté de contradiction ou de spécification. Aussi leur cite-t-il l'exemple de Dieu et des bienheureux, qui, bien qu'ils ne puissent ni pécher, ni s'écarter de la justice, sont néanmoins

(1) Que l'on se rappelle ici les observations dont nous avons fait précéder la proposition.

essentiellement libres, parce que, comme le dit saint Anselme, « le pouvoir de pécher n'est ni la liberté ni une portion de la » liberté (1); » c'est bien plutôt *un manque de liberté,* comme le dit saint Thomas (2). Saint Augustin répondait donc justement à Julien, qui disait : « Dieu n'est pas libre, lui qui ne » peut pas vouloir le mal; est-ce ainsi que vous louez Dieu, » vous qui lui enlevez sa liberté (3)? »

Mais, dit Jansénius, saint Augustin parle de la volonté de justice, telle qu'elle existe et en Dieu et dans les bienheureux, et cette volonté ne souffre pas l'indifférence de contradiction; car Dieu veut essentiellement et nécessairement sa justice, comme la veulent pareillement les bienheureux. Donc :

Rép. D. A. Saint Augustin parle de la volonté par laquelle Dieu dirige sa justice, en tant qu'il exprime l'exercice de sa justice *ad extra,* et en vertu de laquelle il peut faire ou omettre des choses bonnes et justes, *C.* en tant qu'il exprime l'attribut essentiel *ad intra, N.* Quant à la preuve, *D.* Dieu veut sa justice, et il la veut nécessairement, quant à la spécification pour vouloir le bien et le juste, au point qu'il ne peut pas s'en écarter par le désir comme par l'accomplissement du mal, *C.* quant à l'exercice *ad extra,* de sorte qu'il ne puisse pas s'en écarter négativement en n'agissant pas, *N.*

IV. *Inst.* Saint Augustin, *Cité de Dieu,* liv. IX, c. 10, pour exprimer la nature de notre liberté, se sert des exemples de la vie et de la prescience de Dieu, et il dit : « Si on la définit une » nécessité d'après laquelle nous disons qu'il est nécessaire » que quelque chose soit, ou arrive de telle manière, je ne » vois pas pourquoi nous craindrions que cette nécessité nous » enlève la liberté de volonté. Car si nous disons qu'il est » nécessaire que Dieu soit, qu'il vive toujours, qu'il prévoie » tout, nous ne soumettons pas pour cela la vie de Dieu, la » prescience de Dieu à la nécessité. » Or, la nécessité, qui est semblable à celle par laquelle il est nécessaire que Dieu vive et qu'il prévoie tout, ruine toute liberté par la nécessité; or, cette nécessité, d'après saint Augustin, n'anéantit pas la liberté de volonté. Donc :

Rép. D. Maj. La nécessité, qui ressemble à celle par laquelle

(1) Dial. lib. arbit., c. 1, p. 117, col. 1 B; c'est ce qu'il enseigne aussi plus loin. Saint Thomas enseigne aussi la même chose *passim.*

(2) 1-2, q. 109, a. 2, à la 2.

(3) Liv. I, Ouv. imparf., cont. Julien, n. 100.

il est nécessaire que Dieu vive et qu'il prévoie tout, anéantit pleinement la liberté, s'il s'agit de la vie naturelle et essentielle de Dieu, de la vie par laquelle il est, *C.* s'il s'agit de la vie accidentelle de Dieu, si je puis ainsi m'exprimer, de sa vie, qui consiste dans ses opérations *ad extra*, qui n'est nécessaire que d'une nécessité conséquente et hypothétique tout comme la prescience, *N.* Mais que le saint docteur parle et de cette vie et de cette prescience, c'est ce que prouve le contexte lui-même, et le but qu'il se propose; ce but, c'est de combattre les stoïciens, qui prétendaient, avec Tullius, que nos volontés ne sont pas même soumises à une nécessité conséquente, savoir, qu'*elles ne seraient pas libres, si elles étaient soumises à une nécessité quelconque.* Et saint Augustin répond ici fort à propos que la nécessité conséquente ne nuit nullement à la liberté. » Aussi, continue-t-il, quand nous disons qu'il est nécessaire que » quand nous voulons nous voulions librement, nous disons, » sans aucun doute, la vérité, et nous ne soumettons pas par » là notre libre arbitre à la nécessité qui anéantit la liberté (1). »

V. *Inst.* Mais le même saint docteur, liv. *des Deux âmes*, c. 1, définit le libre arbitre ainsi qu'il suit : « Un mouvement » que rien ne contraint; » et saint Thomas, marchant sur ses traces, s'exprime de la sorte : « On l'appelle libre arbitre, » parce que rien ne peut le contraindre (2); » donc c'est la coaction qui détruit le libre arbitre. 2. Au témoignage précis de saint Thomas, d'après ces saints docteurs, la coaction seule et proprement dite est opposée à la liberté, I p., q. 82, 1, après s'être demandé (si la volonté désire nécessairement quelque chose) et avoir établi, ce qui est hors de doute, que tous les hommes sont *nécessairement* entraînés vers le bonheur, et que par suite la volonté veut quelque chose *nécessairement*, il répond au célèbre aphorisme de saint Augustin : « Une chose nécessaire » n'est pas volontaire. » Saint Augustin parle ici du nécessaire, *de nécessité de coaction.* Quant à la *nécessité naturelle*, elle ne détruit pas la liberté de volonté, comme il le dit lui-même dans le même livre. Donc, d'après ces deux docteurs, la seule coaction proprement dite est opposée à la liberté, et par conséquent le mérite et le démérite peuvent se concilier avec la nécessité naturelle.

(1) Liv. I, Ouv. imparf., cont. Julien, n. 1.
(2) Sur la 2 dist. 24, quest. 1, art. 4.

Rép. D. A. D'après ces saints docteurs, le libre arbitre est ainsi appelé parce qu'il ne peut pas être contraint par la coaction improprement dite, ou à la nécessité, *C.* par la coaction proprement dite, *N.* Parfois, en effet, on prend strictement le mot coaction pour la puissance active qui vient d'un principe extérieur; d'autres fois on le prend dans un sens *large,* pour un penchant naturel et nécessaire qui porte vers une chose, et ceci prive du moyen de faire l'opposé; parfois, enfin, on le prend dans un *sens très-large,* pour une force morale et violente, qui pourtant n'est pas inévitable. Or, que saint Augustin et saint Thomas aient pris le mot *coaction* dans un sens *large, très-large,* pour une espèce de *nécessité,* au point que quand ils disent : « *Ceci* est libre qui n'est pas soumis à la coaction, » ils n'entendent dire par là qu'une seule chose, c'est que cela est libre qui n'est le résultat d'aucune contrainte; c'est ce que l'on voit par leurs écrits. Ainsi saint Augustin dit, I liv. des Rétract., c. 15, que nos premiers parents sont blâmables parce qu'ils péchèrent sans y *être contraints,* c'est-à-dire librement; *car le tentateur les persuada,* dit-il, *mais il ne les contraignit pas.* Saint Thomas ayant entrepris de démontrer, lui aussi, contre les Gent., liv. III, c. 148, que la grâce divine ne *contraint* pas l'homme à pratiquer la vertu, attaque la question en ces termes : « Il pourrait peut-être se faire que l'on crût » que le secours divin contraint quelqu'un à bien faire; » il tient le même langage en divers autres endroits.

Quant à la seconde difficulté, ou au *Confirm., D.* comme je l'ai fait plus haut. Si on prend la volonté pour la nature, *C.* si on la prend pour la faculté rationnelle de choisir ou de repousser, ou en tant qu'elle est formellement la volonté, d'après ce qui a été dit, *N.* Que telle soit la pensée de saint Thomas, la preuve, c'est ce qu'il écrit, c. 24, de la Vérité, 1, où, après s'être approprié le sentiment même de saint Augustin, il dit : « Comme le choix est un certain jugement, ou il suit le juge- » ment, il ne peut y avoir de choix que là où nous pouvons » juger. Mais le jugement se déduit, pour nos actions, de la » fin que nous nous proposons, comme les conclusions se dé » duisent des principes. Ce qui fait que comme nous ne » jugeons pas des premiers principes après les avoir soumis à » l'examen, mais que nous les admettons tout naturelle- » ment... de même, dans nos désirs, nous ne jugeons pas de » la fin dernière... nous approuvons naturellement, parce

» que là il n'y a pas de choix, mais bien volonté. » Nous jouissons donc en ce point de *la liberté de volonté,* puisque la nécessité de l'inclination naturelle ne répugne pas à la liberté, d'après saint Augustin, mais non du *libre jugement* proprement dit, puisqu'il n'est pas l'objet d'un choix.

VI. *Inst.* Les seuls actes libres sont dignes de louanges; or, saint Augustin loue Dieu et les anges pour des actes tout-à-fait nécessaires. En effet, il loue Dieu, traité LIII sur saint Jean, « de ce qu'il ne peut pas se nier lui-même, » comme liv. XII, Cité de Dieu, *il loue les anges de ce qu'ils sont attachés à Dieu.* On doit en dire autant du blâme et du démérite. 2. Car, toujours conséquent avec lui-même, ce saint docteur enseigne, contre les pélagiens, que depuis la chute du premier homme, nous sommes soumis à une certaine nécessité de pécher, et surtout liv. I, Œuv. imp., c. 105, et pourtant il enseigne en même temps, contre ces mêmes pélagiens, que Dieu impute ces péchés nécessaires; car il dit, ibid. : « On prie » Dieu pour cette sorte de péchés, lorsqu'on dit : Veuillez » oublier les fautes de ma jeunesse et de mon ignorance. Si le » Dieu juste n'imputait pas cette sorte de péchés, l'homme » fidèle ne lui demanderait pas de les lui pardonner. » Donc :

Rép. D. Maj. Les seuls actes libres sont dignes de la louange proprement dite, prise dans un sens strict, *C.* prise dans un sens plus large et pour l'honneur, *N.* Je distingue la mineure de la même manière : saint Augustin accorde à Dieu et aux anges la louange prise dans un sens large, pour des actes qu'ils accomplissent nécessairement, *C.* prise strictement, *N.* Car, comme l'observe saint Thomas, la louange prise dans un sens strict « est un mot qui expose clairement la gran» deur de la vertu, » et cette louange n'est due qu'aux actes libres; mais en tant qu'on la prend dans un sens strict, savoir que l'on prend la louange pour l'honneur, on ne *l'attribue pas à l'acte, mais bien plutôt à l'agent,* comme il le dit lui-même, on ne le décerne qu'en raison de la dignité du suppôt, bien qu'il ait atteint le but, et par conséquent elle peut avoir pour objet des actes nécessaires (1). Tel est le sens des passages

(1) I liv. de Morale, lect. 18, et 2-2, quest 103, art. 1, 1 à 3, où on lit le texte suivant tout entier : « On distingue de deux manières la louange de » l'honneur. La première, c'est parce que la louange ne consiste que dans » les seuls signes des paroles, pendant que l'honneur consiste dans certains

objectés de saint Augustin. Quant à ce qui concerne spécialement Dieu, nous pouvons lui décerner des louanges proprement dites, sinon quant à son essence, « du moins quant à » son affection, qui a pour objet notre intérêt, » comme le fait encore remarquer le docteur angélique (1). 2. *D.* Saint Augustin enseigne que l'homme est dans la nécessité de commettre le péché matériel et improprement dit, *C.* le péché formel et proprement dit, *je dist. encore;* d'une nécessité morale et vague, *C.* d'une nécessité physique et qui détermine inévitablement à commettre un péché quelconque, *N.* (2). Mais nous traiterons plus longuement ces questions dans le traité de la Grâce.

II. *Obj.* Jésus-Christ fut certainement libre, soit dans l'amour qu'il eut pour son Père, soit en accomplissant le précepte de ce même Père, qui le condamnait à mort; car, par ces actes il mérita et pour lui et pour nous : pour lui la gloire, pour nous la grâce. Mais la liberté est le principe de tout mérite. Or, Jésus-Christ ne jouissait pas dans ces actes de la liberté de nécessité, puisqu'il ne pouvait pas s'empêcher d'aimer Dieu, en tant qu'il le saisissait, non plus que de subir la mort, puisqu'il devait garder le précepte de son Père. Donc : C'est ce que confirment les paroles suivantes de saint Thomas sur le libre arbitre du Christ : « Ou il faut dire, dit-il, que s'il » avait (le libre arbitre du Christ) un objet numérique déterminé, tel qu'aimer Dieu, ce qu'il ne peut pas ne pas faire, » néanmoins il ne perd pas pour cela la liberté et la condition » du mérite et de la gloire, parce qu'il n'est pas forcé de » tendre vers ce but; il y tend spontanément, et par ce moyen » il est maître de son acte (3). » Donc, d'après saint Thomas, 1. la liberté n'en existe pas moins parce qu'*on est obligé de tendre vers un objet déterminé;* 2. il suffit, pour mériter et être digne de louange, de ne pas *être forcé,* mais de se porter

» signes extérieurs, et, en ce sens, l'honneur renferme la louange; la » seconde, c'est parce que, en honorant quelqu'un, nous rendons témoignage » de l'excellence de sa bonté d'une manière absolue, pendant que, par la » louange, nous ne faisons qu'attester la bonté de quelqu'un dans l'ordre de » sa fin; ainsi, nous louons quelqu'un qui agit bien dans le but de sa fin. » Quant à l'honneur, il a même pour objet des choses excellentes qui ont » atteint leur fin. »

(1) 2-2, q. 91, a. 1, à la 1.

(2) Tournely, l. c., 7 object.

(3) 3 dist., 18, q. 1, art. 2, à la 5.

spontanément vers des objets louables, ou, ce qui revient au même, la coaction extérieure seule, et non la nécessité et la spontanéité, nuit à la liberté.

Rép. Je distingue la première partie de la majeure : Jésus-Christ fut libre dans son amour pour Dieu, en tant que cet amour se portait sur les créatures, *C.* en tant que cet amour concernait la bonté divine essentielle, comme intuitivement, *N.* L'acte d'amour béatifique, entendu dans ce dernier sens, n'est ni libre, ni indifférent, il est entièrement nécessaire; mais dans le premier sens, l'acte d'amour fut libre en Jésus-Christ, d'une liberté de *spécification* ou de *disparité.* « Bien, dit saint » Thomas, que l'âme de Jésus-Christ eût un but déterminé » selon le genre de mort, *genus moris,* savoir le bien, elle « pouvait cependant faire ceci ou cela, et par conséquent elle » était libre, de la liberté requise pour mériter (1). » Quant à l'autre partie concernant la liberté de la mort du Christ, *C.* : « Car il s'est offert parce qu'il l'a voulu; » mais je nie la majeure dans la partie où il est dit que Jésus-Christ subit nécessairement la mort, ou parce que, comme il en est plusieurs qui le veulent, le précepte du Père ne fut pas un précepte strictement dit, ou pris strictement, mais seulement un précepte pris dans un sens large (2), ou parce que, comme l'aiment mieux

(1) Quest. 29, de la Vérité, a. 6, ad. 1.

(2) Tel est, entre autres, le sentiment de Pétau, liv. IX, de l'Incarn., c. 8, § 6; voici ses paroles : « Le précepte que le Père, dit-on, a fait au Christ, » tel que de supporter des supplices ou d'endurer la mort, ne paraît pas un » ordre absolu, mais purement une expression de son dessein, de sa volonté, » parce que le Père lui proposait plusieurs moyens de racheter le genre » humain; parmi ces moyens, il avait le choix, au point que celui qu'il choi- » sirait lui fût agréable, et qu'il montrait par là qu'il lui plaisait, et que, par » conséquent, il le faisait sur son ordre, d'après son commandement. Jésus- » Christ lui-même semble enseigner que le précepte de son Père ne l'obligeait » pas nécessairement, car il dit, dans saint Jean, X, 17 : Mon Père m'aime » parce que je donne ma vie pour la reprendre de nouveau. Personne ne me » la ravit, c'est moi qui la donne, et je puis la donner, et je puis la reprendre; » tel est le commandement que m'a fait mon Père. En disant ici qu'il avait » le pouvoir de donner sa vie, il est clair qu'il veut dire qu'il pouvait choisir » une chose ou l'autre, et qu'il n'était point astreint à une seule. Car tout » homme sage et sensé se gardera bien de dire d'un homme que l'on préci- » pite d'en haut à terre, qu'il est libre de mourir d'une mort naturelle, non » plus que de celui qui est enchaîné dans une prison, qu'il peut y demeurer » s'il le veut. Car ce sont là des choses ridicules... Donc, lorsque Jésus-Christ » dit qu'il a le pouvoir de mourir, il nous apprend que ce pouvoir il le tient » de lui-même, il dépend de sa volonté, et que, par conséquent, il était » libre de choisir une chose ou l'autre : mourir ou ne pas mourir. » Il appuie ensuite ce sentiment de l'autorité de plusieurs Pères grecs. Voy. les

quelques autres, si le précepte du Père fut un précepte strictement dit, Jésus-Christ ne l'accepta que conditionnellement, en tant qu'il voudrait subir la mort et qu'il ne voudrait pas demander à en être exempté (1). Or, dans l'une et l'autre hypothèse, le Christ fut parfaitement libre, et par conséquent il put, par sa mort, mériter et pour lui et pour nous (2). Quant au *Confirm.*, d'après saint Thomas, la détermination de la volonté pour un objet spécial, selon le genre de mort, n'enlève pas la liberté, et elle laisse la liberté de contradiction et de spécification ou de disparité, *C.* d'après la détermination *simpliciter* pour un objet, *N.* Car le saint docteur explique sa pensée dans les paroles citées.

Quant au second *Confirm.*, *D.* Il suffit, pour la raison du mérite et de la louange, de ne pas être porté par *force,* mais bien *spontanément,* c'est-à-dire sans y être en rien forcé, vers une chose louable, *C.* spontanément seulement, *N.* Car, par le fait même que le docteur angélique dit : « Et ainsi il est maître

Thèses de Nic. Royé, de la S. J., que Zacharie a insérées dans son Trésor théologique, tom. IX, opusc. 18, où il s'applique à démontrer que Jésus-Christ fut incapable d'un précepte rigoureux.

(1) Tel est le sentiment d'un certain nombre de théologiens, d'après les paroles suivantes de Jésus-Christ à son Père, saint Matth., XXVI, 53 : « Croyez-» vous que je ne puis pas prier mon Père, et il m'enverra plus de douze » légions d'anges? » Pétau pense aussi, avec quelque raison, liv. c., § 13, vers la fin, « que Jésus-Christ put, au moment où il connut que son Père lui » conseillait, sans précisément lui commander, de racheter le genre humain, » lui demander de lui-même que ce qu'il abandonnait à son choix, au gré de » ses désirs, il lui en fît un devoir plus strict, pour s'en acquitter avec » d'autant plus d'abandon et de soumission. Car, de cette manière, nous » verrons que Jésus-Christ a choisi volontairement ce genre de mort et tous » ces supplices, et que pourtant il s'est, en ce point, soumis au précepte » rigoureux de l'obéissance. »

(2) Les théologiens sont divisés sur ce point en plus de vingt opinions diverses; on peut les voir exposées soit dans Marin, S. J., tom. II, traité 17, de l'Incarn., diss. XIII et XIV; soit dans Aranda, même traité de l'Incarn. Personne, cependant, n'avait imaginé ce que dit Hermès, dans son ouv. intit. Dogmatique chrét. catholiq., p. III, Munster, 1834, p. 260; il y affirme que la volonté humaine de Jésus-Christ ne fut point libre, ou, comme il le dit, que le Christ n'eut point *le libre vouloir humain.* Cette doctrine est erronée, contraire, non-seulement, à l'enseignement commun des Pères et de tous les théologiens (voy. Pétau, de l'Incarn., liv. VIII, c. 8), mais même à l'enseignement de l'Eglise et à l'autorité de l'Ecriture, qui nous apprennent que Jésus-Christ mérita comme homme et par son obéissance et par sa mort; mais il ne mérita ni n'obéit par sa volonté divine; donc, c'est par sa volonté humaine qu'il mérita et qu'il obéit, par sa volonté *libre,* comme le prouve et ce que nous avons dit jusque-là, et l'enseignement de l'Eglise, qui a défini que, pour mériter, il ne faut pas être sous les coups de la nécessité; ce qui, maintenant, est de foi.

» de son acte, » il est évident qu'il a pris le mot *coacte* pour le mot *necessario*. Le même docteur enseigne « que nous » sommes maîtres de nos actes, en tant que nous pouvons faire » ceci ou cela... ce qui fait que le désir n'est pas la fin des » choses dont nous sommes les maîtres (1). »

III. *Obj*. La notion même de la liberté nous indique que la nécessité peut se concilier avec elle. Car, pour qu'un acte soit censé libre et qu'il le soit réellement, il suffit 1. qu'il résulte d'un jugement préalable de la raison; c'est là ce qui le distingue des actes des brutes; 2. que la volonté se détermine elle-même à agir, que par conséquent elle agisse, et qu'elle ne soit pas forcée d'agir, comme elle l'est chez les bêtes brutes (2); 3. c'est qu'il soit pleinement volontaire, c'est-à-dire qu'il ne parte pas seulement de la volonté, mais qu'il soit même commandé par elle, et qu'il ne soit point forcé; 4. c'est qu'il soit tellement volontaire, qu'il soit même en notre pouvoir, au point que l'homme puisse *le faire ou ne pas faire, s'il le veut*, comme le dit saint Augustin (3); 5. qu'il soit produit avec un plaisir volontaire, d'après l'adage irréfragable de saint Augustin : « Nous sommes parfaitement libres là où nous ne nous » réjouissons pas malgré nous (4); » ou, comme il le dit encore : « Nous agissons volontairement,... parce que nous le » faisons avec plaisir (5). » 6. Aussi disent-ils avec raison que les pécheurs endurcis et pressés par la cruelle nécessité de l'habitude, pèchent néanmoins librement, et que même les damnés et les démons pèchent librement aussi, quoiqu'ils soient sous les coups d'une plus dure nécessité; 7. les bienheureux qui sont au ciel aiment Dieu librement, quoiqu'ils l'aiment nécessairement, puisque leur acte d'amour est un acte humain; et 8. Dieu lui-même, quoiqu'il veuille maintenant nécessairement les créatures, est néanmoins, par rapport à elles, dans un état parfait de liberté. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* Il suffit d'un jugement indifférent ou libre et dégagé de toute entrave de la raison, *C.* d'un jugement inflexible et inévitablement déter-

(1) I p., q. 82, a. 1, à la 3.

(2) Saint Thomas, quest. 24, de la Vérité, a. 2.

(3) Liv. de l'Esp. et de la lett., c. 31, n. 53.

(4) Liv. I, des Noces et de la concup., c. 30, n. 33.

(5) Sur le Ps. CXXXIV, n. 11.

miné à faire une chose, *N.* (1). Voilà la différence spéciale qui existe entre l'homme et les animaux.

2. *D.* De façon que la volonté agisse de manière à pouvoir ne pas agir ou rester dans un repos parfait si elle le veut, *C.* autrement, *N.* Ici encore la raison des hommes se distingue de celle des brutes, parce que les brutes peuvent se mouvoir physiquement, mais elles ne le peuvent pas moralement, et par conséquent elles ne sont pas *maîtresses de leurs actes* (2), comme le dit saint Thomas.

3. *D.* Pour qu'il soit pleinement volontaire dans le sens précédemment exposé, *C.* autrement, *N.*

4. *D.* Pour que nous ayons le plein pouvoir physique et moral de choisir parmi les opposés ou les contraires, *C.* le seul pouvoir physique, *N.*

5. *D.* Pourvu qu'il découle d'une délectation conséquente, délibérée et vincible, *C.* antécédente, indélibérée et invincible, *N.* Or, tel est le sens de saint Augustin dans les passages cités; aussi soutient-il que cette nature est bonne, « qui a le pouvoir de rejeter une délectation illicite, au » point de trouver son bonheur, non-seulement dans les » actes bons et licites, mais même dans la fuite de cet amour » mauvais (3). »

6. *D.* Les pécheurs sont sous le poids d'une dure nécessité morale, volontaire et vincible, *C.* physique, *N.* On peut en dire autant des démons et des damnés, qui, d'après un sentiment généralement admis, ne sont que sous le poids d'une nécessité morale, et qui, par conséquent, pèchent librement, bien qu'ils ne déméritent plus par leurs péchés, parce que, comme le dit saint Thomas, ils sont au terme (4).

7. Je nie que les bienheureux aiment Dieu librement. Quant au *Conf.*, *D.* L'amour béatifique est humain quant à la substance de l'œuvre, *C.* quant au mode dont il s'opère, *N.*

8. *D.* Dieu veut maintenant au moins d'une manière nécessaire les créatures, d'une nécessité conséquente, et par conséquent il les veut toujours librement, puisqu'il les veut par le même acte qu'il les voulut autrefois, ou plutôt detoute

(1) Saint Thomas, 1-2, q. 6, art. 2, à la 2.

(2) Liv. II, Cont. les Gent., c. 47, rais. 3.

(3) Liv. XI, Genèse litt., c. 7, n. 11.

(4) Conf., 2-2, q. 13, a. 4, à la 2, etc.

éternité, parce qu'en Dieu il n'y a pas de succession d'actes, *C.* d'une nécessité antécédente, *N.* (1).

PROPOSITION II.

Bien que le libre arbitre de l'homme ait été affaibli par le péché originel, il n'a pas été néanmoins détruit; ou, dans l'état de nature tombée, l'homme jouit d'une liberté suffisante pour mériter ou démériter.

Cette proposition est de foi. Voici la définition du concile de Trente, sess. VI, can. 5 : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre » de l'homme, après le péché d'Adam, a disparu, qu'il s'est » éteint, ou qu'il ne s'agit que du seul titre, bien plus, que le » titre sans la chose est une invention introduite dans l'Église » par Satan, qu'il soit anathème. » Mais quand nous disons que le péché originel a affaibli, a diminué la puissance du libre arbitre de l'homme, il ne faut pas entendre cela de ses propriétés naturelles, il ne faut l'entendre, d'après ce que nous avons dit, que de l'intégrité de la nature dont Dieu daigna douer le premier homme. Le but principal de cette thèse, c'est de réfuter les novateurs du seizième siècle, les luthériens, les calvinistes et les jansénistes, qui font cause commune avec eux, et par conséquent il faut l'établir sur des arguments théologiques proprement dits. Elle atteint indirectement aussi les incrédules qui nient le libre arbitre de l'homme. Mais comme tous les arguments tirés soit de l'Écriture et des Pères, soit de la notion de la liberté, que nous avons fait valoir dans la proposition précédente, en traitant de la nature de la liberté, établissent aussi cette proposition, nous jugeons superflu de les rapporter ici de nouveau. Nous ne ferons valoir en conséquence que les arguments qui établissent positivement, contre les incrédules, l'existence de notre liberté.

La première de ces raisons se tire du sens intime, qui nous affecte de telle façon, que nous sentons parfaitement que nous voulons de nous-même, et d'un désir qui nous est propre, une chose, de manière que nous pouvons ne pas la vouloir; et cela, de sorte que nous pouvons démontrer, par le fait même de notre choix, à celui qui en doutait tout d'abord, que nous

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit sur ce point dans le traité de Dieu, n. 291 et suiv.

jouissons de fait de la liberté. La seconde raison se tire de la manière même d'agir. En effet, si nous étions poussés à agir par la nécessité ou la spontanéité, nous userions de toutes nos forces, au lieu de n'en user qu'en partie, comme cela a lieu dans les agents nécessaires; or, nous usons de nos forces comme nous l'entendons; nous les retenons, nous en suspendons l'usage, nous les appliquons de nouveau, etc. La troisième se tire du consentement des hommes, consentement qui ne peut avoir son principe que dans le sens intime, ou dans une propension naturelle qui porte l'homme à juger de la sorte, et c'est ce que démontrent les philosophes. Saint Augustin a supérieurement exposé ce consentement unanime des hommes, lorsqu'il dit : « C'est ce que chantent les bergers dans les montagnes, les poètes sur les théâtres, les ignorants dans les assemblées, les savants dans les bibliothèques, les maîtres dans les écoles, les pontifes dans les lieux saints, et le genre humain dans l'univers entier (1). » La quatrième se tire des lois, des récompenses et des châtiments, qui, au témoignage de Solon, comme le dit Cicéron, maintiennent toute république humaine, et qui seraient inutiles si l'homme ne jouissait pas d'une liberté réelle (2). La cinquième enfin, pour ne pas nous occuper des autres, ce sont les adversaires même de la liberté qui nous la fournissent; car, bien qu'ils attaquent la liberté et par leurs paroles et par leurs écrits, ils vivent pourtant, ils règlent et disposent tout comme s'ils étaient persuadés qu'ils jouissent d'une liberté parfaite; ils redoutent les dangers, ils se précautionnent dans le doute, ils se vengent avec fureur des injures qu'on leur fait; ils engagent les leurs, leurs épouses, leurs enfants, leurs serviteurs à être honnêtes, ils les punissent s'ils commettent quelque faute; ils repoussent les injures, etc., etc., toutes choses inconciliables avec leur doctrine (3). Donc :

(1) Liv. des Deux âmes, n. 15, c. 11; voy. Cudworth, liv. des Notions éternelles et immuables du juste et de l'injuste, c. 1 et suiv., faisant suite au Syst. intell. de Hoocke, Principes de la religion, p. II, sect. 1, art. 1, *de la Liberté!*

(2) Aussi Gellius, Nuits attiq., liv. VI, c. 2, dit-il *que sans la liberté les châtiments seraient injustes.* C'est aussi la pensée de saint Augustin : « Sans » la liberté, la vie humaine tout entière est bouleversée, les lois sont inutiles, » de même que les réprimandes, les louanges, le blâme, les exhortations et » les bonnes œuvres ne méritent aucune récompense, non plus que les mau- » vaises aucun châtiment.

(3) Voy. Storchenau, S. J., Leçons de métaphysique, liv. III, Psych., p. I,

Objections.

I. *Obj.* Les Ecritures nous enseignent çà et là que l'homme, dans l'état présent, ne jouit d'aucune liberté proprement dite, tel que, 1. Jérémie, X, 23 : « Je sais, Seigneur, que l'homme » n'est pas maître de ses voies. » 2. Prov., XXI, 1 : « Le cœur » du roi est entre les mains du Seigneur; il le fera pencher » du côté qu'il voudra, » etc., etc.

Rép. N. A. Quant à la première difficulté, *D.* pour ce qui est de l'exécution, *C.* Quant à l'exercice, *je dist.* encore : Pour ce qui est des œuvres surnaturelles, *C.* pour ce qui est des œuvres naturelles, si elles sont faciles, *N.* 2. *D.* Par un mouvement convenable, *C.* par l'ablation de la liberté, *N.* On peut expliquer de la même manière les autres textes que l'on peut objecter, savoir, soit de la liberté d'exécution, soit de la nécessité de la grâce, soit de la servitude du péché ou de la servitude morale, etc., comme nous le démontrerons en son lieu.

II. *Obj.* Saint Augustin, dans ses discussions avec les pélagiens, met toujours en avant ces trois choses : 1. C'est que l'homme innocent perdit son libre arbitre en tombant, comme dans l'*Enchir.,* c. 30 : « L'homme usant mal de son libre ar- » bitre, l'a perdu et s'est perdu lui même. » 2. C'est qu'il y a dans sa nature une certaine *nécessité* de pécher, tel que liv. cont. Fortunat, n. 22 : « Après qu'il eut péché volontairement » (Adam), nous fûmes précipités dans la nécessité de pécher, » nous qui descendons de lui. » 3. C'est que *l'indifférence* du libre arbitre a péri complètement par le crime d'Adam; il enseigne la même doctrine dans ses livres contre Julien, et il affirme nettement disc. CVI, n. 11, *que nous n'agissons pas, mais que nous sommes forcés d'agir.* Donc :

sect. 3, c. 3. Voici ce que dit, avec raison, Holland, sur ce chapitre, dans son ouv. intit. Réflex. phil. : « Il en est des arguments contre la liberté » comme de ceux qu'on fait contre la possibilité du mouvement et contre » l'existence des corps. Ces arguments sont quelquefois très-subtils, diffi- » ciles à résoudre, surtout pour ceux qui ne connaissent point les charla- » taneries dialectiques; mais comme ils contredisent des sentiments vifs, » profonds, irrésistibles, universels, ils éblouissent l'esprit sans le con- » vaincre. Indépendamment de toute méditation, l'homme croit qu'il y a du » mouvement dans le monde, qu'il existe des corps autour de lui, et que » c'est lui-même qui se détermine aux actions qu'on lui voit faire pendant le » cours de sa vie. Les philosophes, qui soutiennent que c'est là un instinct » trompeur, ne peuvent pas s'en dépouiller eux-mêmes; malgré tous les » sophismes qui leur font illusion, ils ne pensent pas autrement que le » vulgaire, parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de sentir comme lui. »

Rép. 1. *D.* Saint Augustin affirme qu'après la chute d'Adam le libre arbitre de l'homme périt, tel qu'il existait dans le paradis terrestre, *où l'on pouvait jouir de la justice pleine et entière et de l'immortalité,* où il cessa d'être parfait, *C.* il périt simplement et absolument, *N.* Le saint docteur enseigne que le libre arbitre de l'homme innocent suffisait à son *immortalité* et à ses actes ultérieurs, et qu'il perfectionnait par la justice originelle et la sainteté, en vertu d'un privilége stable, cet état bienheureux; voilà certes la liberté qui a péri; mais il conserve son libre arbitre naturel, tel que l'exige la nature de l'homme, soit pour faire au moins quelques actes moraux, soit pour accéder *activement* aux mouvements de la grâce. Aussi saint Augustin dit-il dans son Catéch., liv. cit., que notre libre arbitre *est mort et qu'il n'est pas mort;* qu'il *est mort* parce que nous ne pouvons pas avoir la justice parfaite avec l'immortalité; qu'il *n'est pas mort* pour coopérer à Dieu, et pour perfectionner au moins les œuvres morales naturelles les plus faciles (1).

Quant à la 1. *D.* Une nécessité *morale* issue de la concupiscence, ou la concupiscense elle-même, *C.* une nécessité proprement dite, *N.* Par cette nécessité, le saint docteur entend la

(1) Voy. Faure, S. J., Catéchisme de saint Augustin enrichi de notes et de discussions théologiques, Rome, 1775. Il démontre longuement, à l'occasion de ce passage, que le libre arbitre que saint Augustin dit avoir été perdu est celui « que le premier homme perdit, par le mauvais usage qu'il en fit; or, » ce fut le libre arbitre *parfait* et la *puissance* de vivre justement. Il est dit » ensuite que le libre arbitre qui fut perdu, c'est celui qui est opposé au libre » arbitre délivré après la chute; mais, ce libre arbitre, c'est le libre arbitre » sain et sauf; le libre arbitre est comparé en outre à la faculté qu'a de conserver sa vie celui qui se donne la mort; donc il s'agit du libre arbitre qui » peut conserver la charité reçue au moment de la création; enfin, que saint » Augustin nie, avant la délivrance de l'homme, le libre arbitre avec *augmentation,* non pas d'une manière absolue et dans toute l'étendue qu'on le fait » aujourd'hui; c'est ce que démontrent souvent les paroles mêmes de ce chapitre, dont il se sert pour nier le libre arbitre : *Il ne sera pas libre pour » faire le bien;* et un peu plus bas : *Comment quelqu'un peut-il se réjouir » d'une bonne œuvre qui dépend de son libre arbitre;* il faut donc conclure » de ce passage du Catéchisme de saint Augustin, qu'il enseigne là ce qu'il » enseigne ailleurs et tous les autres avec lui : Il est vrai que l'homme, » lorsqu'il fut créé, reçut un libre arbitre doué de grandes forces, mais il le » perdit par son péché; Aug., serm. CXXXII, n. 6, sur les paroles de l'Apôtre. » Mais saint Aug. ajoute avec raison : Il est encore guéri,... il est délivré de » ses langueurs; la liberté a péri par le péché, mais c'est la liberté qui » existait dans le paradis; » liv. 1, à Boniface, c. les Deux lettres de Pélag., c. 2. Nous avons cité cela, car ce petit livre d'or est fort rare; et, comme nous venons de le voir, il nous donne le sentiment de saint Augustin. Luther, Calvin et Jansénius ont grandement abusé de ce passage.

concupiscence elle-même ou cette loi perverse du péché dont se plaignait l'Apôtre, Rom., VII, 15 : « Je ne fais pas le bien que » je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas; » c'est de là que naît cette propension au mal et cet éloignement du bien.

3. *D.* Il poursuit vivement *l'indifférence* du libre arbitre, telle que les pélagiens la plaçaient dans l'équilibre parfait des forces, comme il existait dans l'état d'innocence, *C.* telle que l'établissent les catholiques. *N.* Les pélagiens prétendaient, en effet, que Dieu avait créé l'homme tel qu'il naît maintenant, et ils niaient que le péché d'Adam eût infirmé, eût atténué en nous, par la concupiscence, le libre arbitre; ils pensaient, au contraire, que nous jouissons d'une indifférence parfaite pour le bien et le mal. Tel était le principe fondamental de l'erreur pélagienne, erreur qui est pleinement incompatible avec la doctrine catholique, et que par conséquent saint Augustin poursuivait de toutes ses forces. Il est juste, par conséquent, de confirmer toutes ces réponses par l'autorité de ces choses que le saint docteur écrit, l. I, Cont. l'ép. des pélagiens, c. 2; les pélagiens objectaient en effet que, d'après la doctrine catholique, « le » péché du premier homme détruisit le libre arbitre de telle » façon, que personne ne peut vivre régulièrement, et que » tous sont poussés au péché par la nécessité de la chair; » il répond à cela : « Quel est celui d'entre nous qui dit que le » péché du premier homme a privé le genre humain de son » libre arbitre? » Le péché, à la vérité, a anéanti la liberté; mais seulement la liberté qui existait dans le paradis, et qui consistait à avoir, avec l'immortalité, une pleine justice. C'est pour cela que la nature humaine a besoin de la grâce, d'après la parole du Seigneur : « Si le Fils vous délivre, vous serez » alors réellement libres, et vous pourrez vivre justement » et saintement. » Ceci nous prouve invinciblement que Jansénius s'est grossièrement et frauduleusement trompé dans l'appréciation et dans l'exposition du sentiment de saint Augustin.

Quant à ce qu'il ajoute, d'après le même saint docteur, que ce n'est pas nous qui agissons, mais que nous sommes poussés; nous nous bornerons à répondre que cette assertion est fausse; car saint Augustin dit clairement au même endroit : *Imo et agis et ageris, si a bono agaris.*

III. *Obj.* La volonté n'agit jamais, mais elle est toujours poussée; 1. car, ou elle fait le mal, ou elle poursuit le bien; si elle

repousse le mal, elle le repousse nécessairement, par le fait même qu'il est opposé au bonheur qu'elle poursuit nécessairement. 2. Si elle poursuit le bien, elle poursuit toujours un plus grand bien, soit réel, soit apparent, non-seulement en général, mais même en particulier. 3. Mais si l'intellect saisit des biens de genres divers qui sont égaux, la volonté ne choisira jamais; autrement elle choisirait sans raison suffisante, tout comme une balance dont les plateaux sont parfaitement égaux, et qui par conséquent ne s'inclinera pas plus d'un côté que de l'autre, pendant que si on ajoute ou si l'on retranche quelque chose de l'un des plateaux, elle s'inclinera du côté du plateau qui pèse le plus, et elle le fera par conséquent nécessairement. 4. La volonté suit toujours dans son choix l'intellect, qui est une cause nécessaire. 5. Comme il ne peut percevoir la chose que par les effets que les objets produisent sur lui ou excitent en lui, cette perception varie selon le caractère de notre corps, les dispositions de notre esprit, nos propensions; ce qui fait que le même objet affecte directement les différentes personnes, ou même le même homme à diverses époques. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première objection, *D.* si l'on propose à la volonté un objet sous le seul aspect du bien ou du mal, *C.* si on la lui présente sous l'un et l'autre aspect, *N.* (1). Car la volonté alors n'est point entraînée, elle délibère.

Rép. 2. *N.* Parfois, comme le fait justement observer saint Thomas, le bonheur en général ou le souverain bien, qui est bien sous tous les rapports, détermine nécessairement notre volonté; quant aux autres biens, comme ils sont finis circonscrits dans certaines limites, jamais ils n'emportent nécessairement notre assentiment, puisque la limitation elle-même est un mal ou un défaut (2).

(1) Aussi saint Thomas dit-il avec beaucoup de justice, 1-2, q. 13, a. 6 : « Dans tous les biens particuliers, il peut (l'homme) considérer la raison » d'un bien quelconque ou d'une privation qui est un mal réel; et, d'après » cela, il peut saisir chacun de ces biens comme digne d'être fui ou d'être » choisi. Mais, quant au bien parfait, qui consiste dans la béatitude, la raison » ne saurait le saisir au point de vue du mal ou d'une privation quelconque, » et par conséquent l'homme veut nécessairement la béatitude; il ne peut » pas vouloir être malheureux. Mais, comme le choix n'est pas la fin, mais » qu'il consiste dans le triage des moyens qui y conduisent;... elle n'est pas d'un « bien parfait, c'est la béatitude qui l'est; mais elle l'est des autres biens parti» culiers. L'homme n'agit donc pas nécessairement, mais il choisit librement. »

(2) Saint Thomas dit encore, l. c., q. 10, n. 2 : « Comme le manque d'un » bien quelconque a la raison d'un non bien, il n'y a, par conséquent, de

Rép. 3. *N.* Nous n'admettons pas que dans ce cas la volonté choisisse sans raison, parce que la fin pour laquelle elle choisirait entre deux choses égales serait elle-même une raison suffisante de choisir. Ajoutez que l'exercice lui-même de la liberté pourrait être considéré comme une raison suffisante (1).

Je nie aussi la parité tirée de la balance; car notre âme n'a pas été créée à l'image d'une balance, mais bien à l'image et ressemblance de Dieu, qui choisit entre deux et plusieurs choses égales; nous pouvons choisir quand nous sommes placés dans un tel équilibre, puisque notre volonté est un principe actif, tel que ne l'est pas une balance (2).

Rép. 4. *D.* De manière toutefois que l'application de l'intellect, dans la considération d'une chose sous un point de vue plutôt que sous un autre, dépende de la volonté elle-même, *et vice versâ, C.* autrement, *N.*

Rép. 5. Nous nions que, comme le prétendent nos adversaires, la liberté consiste dans la perception ou l'affection de ce genre, ainsi que se l'imaginent nos adversaires, mais elle consiste dans le choix qui suit cette perception ou affection; et si elle a pour objet un bien particulier, il y aura tou-

» bien que la perfection à laquelle il ne manque rien, et elle est un bien tel » que la volonté ne peut pas ne pas le vouloir; c'est là la béatitude. Quant » aux autres biens particuliers, comme ils sont défectueux sous un certain » point de vue, ils peuvent être regardés comme des non biens, et, sous ce » rapport, la volonté peut les répudier ou les approuver, et elle peut se porter » vers ces biens pour diverses raisons. » Mais, dans la quest. 6, du Mal, art. uniq., il fait observer « que l'objet qui meut la volonté est un bien *convenable* saisi par elle; ce qui fait que, s'il est quelque bien qui soit saisi au » point de vue du bien, mais qu'il ne le soit pas comme bien convenable, il » ne remuera pas la volonté. »

(1) Voy. Storchenau, l. c., § 129, Schol., 1 rép., 5 obj.; il y réfute, par plusieurs raisons, cette objection, et il y observe, entre autres choses, qu'ici les mots *rationnel, rationalis,* et *raisonnable, rationabilis,* ne signifient pas ici la même chose, puisque la volonté peut désirer quelque chose *rationnellement* et la choisir *raisonnablement*. Ce qui a lieu toutes les fois que quelqu'un transgresse une loi divine avec une certaine connaissance, un certain propos délibéré et uniquement par méchanceté. Tel est celui qui choisit le péché, qu'il reconnaît, *actu,* être un mal grave, d'après cet adage du poete : « La » passion conseille une chose, l'esprit en conseille une autre; je vois ce qui » est mieux, je l'approuve, et je suis ce qui est plus mauvais. »

(2) Voy. Zorzi, Introduction de la nouvelle encyclopédie italienne, Sienne, 1779, art. *Liberté,* § 18; il y dit que la liberté est fondée sur l'indifférence d'équilibre, ce qu'il développe longuement. Quant à Spinosa, il est allé jusqu'à affirmer que l'homme est placé *dans un tel équilibre* (savoir, qu'il ne perçoit pas autre chose que la soif et la faim, que tel mets et tel breuvage qui sont également distants de lui), qu'il ne peut choisir l'un ou l'autre, et qu'il périra de faim et de soif. Mais ce sont là de purs rêves.

jours lieu de délibérer, et par conséquent liberté, d'après les paroles de saint Thomas que nous avons citées. Ajoutez que la volonté peut, en vertu de son principe actif intrinsèque, se mouvoir en se représentant un objet préalable, et par conséquent exercer la force de son activité propre, bien que les partisans de Leibnitz prétendent le contraire (1).

IV. *Obj.* 1. La volonté ne se traduit jamais en acte sans un jugement pratique préalable; 2. elle veut moins encore, par conséquent, quelque chose contre le jugement pratique de l'intellect, 3. surtout parce que la volonté n'est qu'une puissance aveugle; donc elle doit être nécessairement déterminée par un jugement pratique. 4. Or le jugement pratique est nécessaire, car il dépend du jugement théorique de l'intellect, dont le rôle est de montrer la raison du bien ou du mal dans un objet qu'il représente nécessairement tel qu'il le perçoit, puisque l'intellect est une puissance nécessaire. Donc :

Rép. 1. *N.* Car, pour que la volonté veuille ou ne veuille pas, qu'elle suspende ses volitions, il n'est pas absolument nécessaire de jugement pratique; il suffit d'une simple représentation du bien ou du mal, sans qu'il soit besoin d'un jugement réel, pour que la volonté agisse. Car la volonté, par cette seule représentation, a tout ce qu'il lui faut immédiatement pour vouloir ou ne pas vouloir.

Rép. 2. *D.* En tant que la volonté veut toujours, quand elle veut *actu*, *C.* en tant qu'elle exige nécessairement un jugement préalable qu'elle doit suivre, *N.* Car, comme il dépend de la volonté que ce jugement soit le dernier, quand elle veut déjà, si elle pouvait vouloir le contraire, elle voudrait et ne voudrait pas par le même acte, ce qui est contradictoire. Mais elle n'a besoin d'aucun jugement préalable pour se déterminer (2).

Rép. 3. *D.* La volonté est une puissance aveugle, en tant qu'elle n'agit jamais sans représentation préalable de l'objet,

(1) Voy. Storchenau, l. c.; il y fait observer qu'il y a deux espèces d'indifférence active : l'une *de choix*, l'autre *simplement* active; celle-ci n'a pas besoin de principe externe déterminant, celle-là en a besoin; elle diffère pourtant de l'indifférence passive, qui doit être détruite par le principe externe *efficient* : celle-ci n'est que du ressort de la volonté et elle est le principe constitutif nécessaire de la vraie liberté, et celle-là est le propre de l'intellect et de la convoitise.

(2) Voyez ibid., chap. 2, § 22, schol. I, où il traite cette question *ex professo*.

C. sans jugement préalable et pratique, *N.* Aussi nions-nous la conséquence.

Rép. 4. *N.* Car, d'après ce que nous avons dit, c'est la volonté elle-même qui exerce sa puissance dans ce jugement, en appliquant l'intellect à l'examen de ces motifs plutôt que de tous les autres, sous ce point de vue plutôt que sous un autre; et comme elle le veut jusqu'à ce qu'elle ait choisi, ceci nous prouve encore que, sous ce rapport, le jugement théorique de l'intellect est libre; il ne dépend nullement de la simple perception, mais bien de l'application de la volonté à la chose perçue; car, bien que la perception soit nécessaire en soi, le jugement qui la suit n'est pourtant pas nécessaire; souvent même nous portons un jugement contraire à ce que nous percevons par les sens, et à la chose perçue, *V. G.* nous jugeons qu'un bâton plongé dans l'eau n'est pas brisé, bien qu'il paraisse l'être; que le soleil et la lune sont bien plus grands que nous les présentent les sens à cause de leur distance, et une foule d'autres choses semblables, ainsi que le demandent les lois de l'optique et de la physique, surtout de la physique moderne; souvent même nous suspendons notre jugement et nous ne décidons absolument rien. Enfin la perception elle-même est en quelque sorte soumise à l'empire de la volonté, en tant, comme nous l'avons dit, que la volonté applique les sens à tel ou tel objet, de façon que l'esprit se fabrique des idées sensibles, et qu'ensuite il les perçoive, quand même il s'agirait de vérités abstraites; elle applique l'esprit à la contemplation de cette vérité plutôt que de telle autre. Ceci prouve que l'esprit humain est toujours actif dans ses idées, dans ses perceptions, dans ses jugements, dans ses volitions, dans ses déterminations (1).

(1) Il est évident, d'après ce que nous venons de dire, que tous les arguments entassés à grands frais, et par lesquels Collins croyait avoir ruiné la liberté humaine, tombent d'eux-mêmes; ces arguments, il les tirait de l'analyse de notre esprit; car, comme il le disait lui-même, les opérations de notre âme qui se rapportent à cette question de la liberté sont au nombre de quatre : percevoir, juger, vouloir et choisir. Mais le choix ne saurait découler d'aucune de ces choses-là. Car l'esprit perçoit nécessairement; or, il juge comme il perçoit, il veut comme il juge, il agit comme il juge; donc il n'y a pas lieu au choix. Mais il est évident, d'après ce que nous avons dit, que ces suppositions sont fausses. Car l'esprit ne perçoit pas nécessairement, comme on l'a exposé; il ne juge pas nécessairement comme il perçoit, ainsi que nous l'avons prouvé; car, d'après la saine philosophie, le jugement est une opération de l'âme distincte de la pure perception, et rarement il veut comme il juge; et, s'il agit comme il veut, c'est parce qu'il exerce ici sa liberté, ce

V. *Obj.* 1. Le sens intime au moins peut nous tromper, puisqu'il semble nous attester que nous voulons délibérément une chose, pendant que c'est une cause extérieure qui nous porte vers elle; 2. tout comme l'aiguille magnétique et la pierre qui tombent semblent se diriger vers un lieu déterminé, en vertu d'un désir quelconque précédé de connaissance, ce qui fait que ces corps semblent se déterminer volontairement et agir librement. 3. Or, il est évident qu'il en est de même pour l'homme, parce que Dieu, comme cause première, doit le prédéterminer et appliquer sa puissance toutes les fois qu'il doit se livrer à un acte; ou au moins Dieu doit lui imprimer un mouvement préalable, qui fait qu'il ne paraît être dans toutes et chacune de ses actions qu'une cause seconde. Donc :

Rép. 1. *Ou je nie, ou je distingue.* Le sens intime peut nous tromper sur les choses qui sont de son domaine, et qu'il peut nous attester, *N.* pour les autres, *Tr.* ou *C.* Les philosophes démontrent clairement que le sens intime ne peut pas nous tromper pour les choses qui sont de son domaine, et qu'il nous atteste expressément (1); s'il s'agit de choses sur lesquelles il semble que nous soyons induits en erreur, elles ne sont point du domaine du sens intime, comme serait par exemple cette chose-là, que nous existons par un autre, que nous sommes gardés, etc.

Rép. 2. Je nie la parité, car l'aiguille magnétique et la pierre qui, dans l'hypothèse en question, croiraient qu'elles agissent librement, ne pourraient donner de preuve qu'elles agissent librement en cessant de se mouvoir; l'homme sent au contraire quand il agit, non-seulement qu'il le fait librement, mais il sent aussi qu'il peut agir dans un sens opposé, ou qu'il peut faire des choses différentes; et si on lui demande des preuves de sa liberté, il en donne aussitôt, en se levant, en s'arrêtant, en ralentissant ses mouvements ou en les accélérant, selon son bon plaisir.

Rép. 3. *D.* Dieu doit prédéterminer et prémouvoir l'homme comme cause première, en tant qu'il a besoin de la conservation de cette faculté active qu'il lui a communiquée par la création, *C.* en tant qu'il doit être mû préalablement, qu'il

qui emporte en même temps ces deux choses : vouloir et ne vouloir pas agir; car, dans ce cas, la même chose serait et ne serait pas en même temps.

(1) Storchenau, Logique, §§ 168 et suiv.

doit être prédéterminé pour chacun de ses actes, *N*. Comme l'homme a dû, ainsi que toute autre créature, recevoir de Dieu par la création tout ce qu'il lui faut pour exister, et selon que le demande la nature de chaque individu, il doit aussi, pour la même raison, recevoir de Dieu tout ce qui est nécessaire à sa conservation, et cela par une continuation, un développement de l'acte de la volonté divine, en vertu duquel il fut primitivement créé. Cet acte de la volonté divine, qui s'étend à toute la période de conservation, s'appelle création perpétuelle, non pas toutefois dans ce sens que Dieu le crée réellement, continuellement et à chaque instant de nouveau; ainsi ce mouvement que Dieu a donné à l'homme, et qui le porte vers le bonheur en général, et qui fait qu'il choisit les moyens spéciaux qui l'y conduisent, Dieu doit le lui conserver pour qu'il puisse user de ses forces; on dit un mouvement préalable continuel, ou, si on aime mieux, une prédétermination (1). Et il n'y a certes rien là qui blesse tant soit peu la liberté humaine, comme tout le monde peut facilement le voir (2).

Quant aux objections que l'on peut tirer de la prescience divine ou de l'efficacité de la grâce, nous les avons en partie résolues dans le traité de Dieu (3), et nous les résoudrons en partie dans le traité de la Grâce.

CHAPITRE VI.

DE LA VIE FUTURE DE L'HOMME.

La vie présente, que l'homme a reçue pour servir Dieu son créateur, passe comme une ombre. Nous nous précipitons au

(1) Tel saint Thomas, 1-2, q. 9, a. 6, à la 3; voici ses paroles : « Dieu meut » la volonté de l'homme comme le moteur universel qui porte vers tout » objet de la volonté, qui est le bien; et, sans ce mouvement universel, » l'homme ne peut pas vouloir quelque chose. Mais l'homme *se détermine*, » par la raison, à vouloir ceci ou cela, qui est véritablement ou qui pourrait » être le bien. »

(2) Voy. Fortunat de Brixia, de l'ord. min. réf., Métaph., p. III, sect. 3, §§ 60 et suiv.; il y développe clairement cette preuve. Voy. aussi Gerdil, Sages inst. théolog., de Dieu créateur. *Du monde*. Aussi Tullius disait-il, quest. Tusc., liv. I, c. 23 : « L'esprit sent qu'il se meut, et, en le sentant, » il sent en même temps que c'est par sa propre force qu'il se meut, et non » par celle d'autrui. »

(3) P. III, c. 1, n. 392 et suiv.

pas de course du sein de notre mère à l'obscurité du tombeau; « Car nous mourons tous, comme le disait cette sage Thécuite, » et nous nous écoulons sur la terre comme des eaux qui ne re- » viennent plus (1). » Mais il est une autre vie qui nous attend à la fin de notre carrière, vie en rapport avec nos mérites. Il peut se faire que l'homme, en mourant, soit mis immédiatement en possession de la béatitude pour laquelle il a été créé, ou qu'il en soit privé pendant un temps, savoir, jusqu'à ce qu'il ait satisfait pour les fautes légères dont il était souillé en mourant, ou qu'il ait satisfait aux châtiments qui lui sont dus par d'autres moyens; ou même qu'à cause des crimes affreux dont il s'est rendu coupable, non-seulement il en soit pleinement exclu, mais que même il soit soumis aux plus affreux châtiments, ou qu'enfin la tache originelle, qu'il n'avait pas expiée avant de mouvoir, l'exclue pour toujours de cette même béatitude. Nous traiterons donc et de ce bonheur surnaturel, qui consiste dans la vision intuitive et dans la jouissance de Dieu, et du purgatoire, et de l'enfer, et de l'état de ceux qui meurent sans baptême, dans autant d'articles et par ordre.

ARTICLE PREMIER.

Du bonheur surnaturel de l'homme.

La béatitude, que l'on appelle aussi le souverain bien, la fin dernière, que désirent et les bons et les méchants (2), est définie par Boëce d'une manière générale, *un état que rend parfait la réunion* de tous les biens (3), et saint Augustin la définit : « La somme et le comble de tous les biens (4); » les scholastiques la définissent aussi çà et là : « Le bien souverain » qui satisfait d'une manière adéquate la convoitise ration- » nelle (5). »

Quant à cette béatitude, elle est ou *objective* ou *formelle*. La

(1) II Rois, XIV, 14.

(2) Voy. saint Aug., serm. I, sur le Ps. CXVIII, n. 1; voici ses belles paroles : « Si vous voulez être bienheureux, soyez sans souillure. Tous veulent cela, » mais ils n'en est qu'un petit nombre qui veulent ceci, sans quoi il n'est pas » possible d'arriver à ce que tous veulent..... Etre bienheureux est un si » grand bien, que tous, et les bons et les méchants, veulent l'être. Il ne faut » donc pas s'étonner que les bons soient bons, mais, ce dont il faut s'étonner, » c'est que les méchants soient méchants pour être bienheureux. »

(3) Liv. III, de la Consolat. phil., pros. 2.

(4) Expl. du Ps. II, n. 11.

(5) Voy. Suarez, Traité de la fin dernière et de la béat., diss. XV, sect. 1.

béatitude objective est la chose dont la possession même nous rend heureux ; la béatitude formelle est l'acte même par lequel nous jouissons, nous possédons cette béatitude, ou c'est la possession et la jouissance de cette même chose (1).

Les philosophes d'autrefois furent loin de s'entendre sur la béatitude objective ; aussi se divisèrent-ils en diverses opinions qu'énumère Lactance (2). Marc. Varron, cité par saint Augustin, démontre qu'ils furent si divisés sur ce point, que de cette division découlent plus de deux cent quatre-vingt-huit opinions différentes, non pas des opinions qui ont existé en temps et lieu, mais qui ont pu exister (3). Mais la révélation divine a fait disparaître tous les doutes sur ce point : elle nous apprend que Dieu seul est, dans quelque ordre de providence que ce soit, l'objet essentiel de la béatitude de la nature intelligente, en tant qu'elle le possède par une opération dernière et très-parfaite de ses facultés. Quant à cette opération très-parfaite, elle consiste surtout dans trois actes, savoir, la vision, l'amour et la joie (4).

Ce que nous avons dit convient et à la béatitude naturelle et à la béatitude surnaturelle. Car la béatitude naturelle, quoique parfaite en elle-même, est imparfaite relativement à la béatitude surnaturelle, et à peine est-elle digne de ce nom, comme ne consistant que dans la seule vision, ou plutôt dans la seule connaissance abstractive que peuvent acquérir les créatures, et dans l'amour et la joie naturelle qui en découlent. La béati-

(1) Ceci prouve que la béatitude consiste dans deux choses, savoir . une chose extrinsèque, dans laquelle consiste le souverain bien, et la possession de ce même bien ou l'union qui joint à ce même bien ; car, à moins que nous ne soyons unis à l'objet de la béatitude et qu'il nous touche en quelque sorte, nous ne pouvons pas être heureux ni être qualifiés tels. Voy. Less., du Souverain bien, liv. I, c. 1.

(2) Liv. III, des Instit. div., c. 8, où il énumère dix opinions, avec les noms de leurs auteurs.

(3) Liv. XIX, Cité de Dieu, c. 1, n. 2, où il expose clairement comment il faut faire ce triage, et par quelles différences on distingue ce grand nombre d'opinions. Voy. Suarez, de la Béatitude, dans ses comm., diss. V, sect. 1 ; Less., liv. c., c. 3.

(4) Voy. Suarez, liv. c., diss. VI, sect. 2, n. 10, liv. I et sect. 3, et Less., ouv. cit., 11, c. 1 et suiv., surtout c. 6, où il recherche quel est le meilleur de ces actes dans la béatitude, la vision, l'amour ou la joie, et il démontre que, sous certains rapports, chacun occupe la première place. La vision, comme perfection physique, est la source et le principe des autres ; l'amour occupe la première place en tant qu'il s'adresse à Dieu et à son bien ; la joie ou la jouissance est la première, en tant qu'elle a pour objet le bien de l'homme. Dante expose clairement cela dans son Parad., chant XXX, v. 40,

tude surnaturelle consiste, elle, dans la vision ou connaissance claire et intuitive de Dieu (1), d'où découlent à la fois l'amour surnaturel et la joie surnaturelle. Nous n'avons l'intention de traiter ici que de cette dernière, et selon l'usage des théologiens dogmatiques, et nous en éliminerons les recherches scholastiques qui n'ont aucun rapport avec les dogmes de la foi (2)

Donc, comme Dieu, vu intuitivement, est l'objet de la béatitude surnaturelle vers laquelle nous tendons, il nous faut ici, avant tout, établir quatre choses qui sont autant d'articles de notre foi. Et 1. c'est que les bienheureux, éclairés par une lumière surnaturelle, voient Dieu immédiatement et intuitivement; 2. c'est que pourtant ils ne le saisissent pas; 3. c'est qu'ils le voient diversement, suivant les divers degrés de leurs mérites; 4. c'est enfin que cette vision béatifique ne doit pas être différée jusqu'à la résurrection future des corps.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les bienheureux voient dans la patrie, intuitivement et d'une manière surnaturelle, l'essence divine.

Le concile de Florence a défini cet article de foi lorsqu'il a arrêté, sess. XXVI, dans son décret d'union, que les âmes parfaitement pures sont immédiatement reçues dans le ciel, et qu'elles voient clairement le Dieu trine et un, tel qu'il est (3), ce qu'avait déjà fait Benoît XII (4). J'ait dit, dans l'énoncé de la proposition, *surnaturellement,* afin d'exclure par là l'erreur des béguards ou béguins, qui enseignaient, au quatorzième siècle, que l'intellect créé pouvait voir naturellement Dieu, *et que l'âme n'avait* pas besoin que la lumière de la gloire l'élevât pour qu'elle vît Dieu, comme on le voit dans la clémentine *ad nostrum de hæreticis* (5). Les eunomiens avaient enseigné cette erreur avant les béguards; ils poussèrent même l'audace, au rapport de Théodoret, jusqu'à soutenir, non-seulement que l'intellect humain peut clairement voir Dieu par ses seules

(1) J'ai dit, ou la *connaissance,* car il est démontré que le mot *vision* se prend ici pour la connaissance que nous acquérons par l'intellect.

(2) On peut consulter, sur ces questions, entre autres, Suarez et Lessius, ouv. cit.

(3) Voy. Actes des conciles, Hardouin, tom. IX, col. 986.

(4) Dans l'extrav. *Benedictus Deus,* Raynald, année 1334.

(5) Voy. Coll. conc., Labbe, tom. XI, p. 2, col. 1566.

forces naturelles, mais qu'il peut le saisir dans sa plénitude (1). Nous allons établir cette thèse contre les palamites, qui prétendent que les bienheureux ne voient pas Dieu tel qu'il est, ou dans son essence, ni surnaturellement, mais seulement d'une manière abstractive (2). Les nouveaux schismatiques arméniens sont tombés dans la même erreur, au témoignage de Raduphe, archevêque d'Armach (3). Voici comment nous établissons le dogme catholique : d'abord par l'Ecriture. Jésus-Christ dit clairement, saint Matth., XVIII, 10 : « Leurs anges qui » sont au ciel voient toujours la face de mon Père, qui est dans » les cieux. » Mais comme il est constant, d'après cela, que les anges voient Dieu ; il n'est pas moins constant que les hommes, d'après ce que le même Jésus-Christ en affirme, saint Matth., XXII, 30 : « Seront comme les anges dans le ciel ; » ou selon qu'il le dit plus clairement encore, Luc, XX, 36 : « Ils sont égaux aux » anges. » Ils verront donc, eux aussi, la face de Dieu. C'est aussi

(1) Liv. IV, Fab. hérét., c. 3, où il rapporte qu'Eunomius a osé dire « qu'il n'ignorait rien des choses divines, qu'il connaissait exactement l'es» sence même de Dieu, et qu'il avait de Dieu la même notion qu'en a Dieu » lui-même. » Saint Epiph. en dit tout autant, hérés. LXXVI, p. 989, éd. Pét.

(2) Grégoire Palamus, parmi les Grecs schismatiques, soutint énergiquement cette erreur ; il en fut le coryphée ; aussi lui a-t-on donné son nom. Parmi les non-sens des palamites se trouve celui-ci : ils affirmaient qu'il y a une certaine lumière incréée ; elle s'offre aux yeux comme un éclat qui découle de Dieu, tel que celui dont les apôtres furent les témoins sur le Thabor ; c'est de l'aspect de cet éclat que les bienheureux se réjouissent dans le ciel, et il est pour eux comme le souverain bonheur ; quant à la nature de Dieu, personne ne peut la voir telle qu'elle est en elle-même. Mais, ce qui indique plus nettement encore la stupidité des palamites, c'est qu'ils s'imaginaient savoir qu'ils étaient conformés corporellement d'une certaine façon qui leur permettait de voir des choses merveilleuses. Car, lorsqu'ils approchaient leur menton de leur poitrine ou de leur nombril, et qu'ils détournaient les yeux, cessant de respirer, ils prétendaient voir une lumière merveilleuse et être doués d'une volonté insatiable ; ils soutenaient même que cette lumière est visible à l'œil du corps, et que c'est là la lumière dont Dieu est enveloppé. Voy. Pét., de Dieu, liv. I, c. 12 et 13, liv. VII, c. 7, § 8, où il combat vivement les palamites. Léon Allatius se voile pour ainsi dire de cette erreur comme d'un nuage, savoir, de la lumière du Thabor, dans son ouvr. intit. de l'Eglise d'Occident et d'Orient, et de leur accord perpét., liv. II, c. 17, col. 837, édit. de Cologne, 1648. Comme Beausobre l'en louait, Hist. crit. du manich., liv. III, c. 1, p. 470, les rédacteurs du Dict. de Trévoux l'en persiflèrent à qui mieux mieux, ann. 1736, art. 1, p. 14 ; voilà en quels termes : « Léon Allatius, Grec, de cette espèce de prétendus savants » qui ont beaucoup lu et n'ont jamais su lire. Admirateur des Grecs mo» dernes, Allatius, sans principes de philosophie ni de théologie, etc. » Ces paroles me semblent néanmoins trop acerbes, surtout à l'adresse d'un homme qui a renoncé au schisme pour se réunir à l'unité catholique, et qui jouissait de connaissances réelles.

(3) Liv. XIV, des Quest. armén., c. 1.

ce que confirme ouvertement l'Apôtre, lorsqu'il dit : « Nous le
» voyons maintenant comme à travers un miroir et en énigme,
» mais alors nous le verrons face à face; maintenant, je con-
» nais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis
» connu. » Il est évident qu'il s'agit ici d'une connaissance parfaite et manifeste, puisque l'Apôtre oppose à cette connaissance celle qui n'en est que l'ombre et comme l'apparence énigmatique. C'est aussi ce qu'expriment nettement ces paroles de saint Jean : « Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous
» serons semblables à lui, puisque nous le verrons tel qu'il
» est. » Or, si nous ne voyons pas l'essence et la nature de Dieu d'une manière claire et manifeste, nous ne le verrons pas *tel qu'il est*. Donc :

Les Pères ont constamment enseigné ce dogme, et Pétau les cite en grand nombre. Pour nous, nous ne citerons que le témoignage d'un ou deux d'entre eux, pris parmi les Grecs et les Latins, dans la crainte de prolonger la discussion sur un point qui est hors de controverse. C'est pourquoi saint Irénée : « De même, dit-il, que ceux qui voient la lumière sont en
» dedans de la lumière et perçoivent sa clarté, de même ceux
» qui voient Dieu sont en dedans de Dieu, et ils perçoivent sa
» clarté. Mais la clarté les vivifie; ils perçoivent donc la vie,
» ceux qui voient Dieu. » Quant à saint Cyprien : « Quelle
» gloire, s'écrie-t-il, quelle joie que d'être admis à voir
» Dieu (1) ! » Ajoutons à ces Pères saint Augustin : « L'homme,
» dit-il, ne peut pas voir la face de Dieu. Mais les anges des
» plus petits membres de l'Eglise voient la face de Dieu; nous
» le voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme,
» mais alors nous le verrons face à face quand nous serons
» passés du milieu des hommes avec les anges (2). » Ces paroles sont si claires qu'elles n'ont pas besoin de commentaires.

Objections.

I. *Obj*. Les Ecritures doivent être prises dans un sens moins strict, lorsqu'elles semblent démontrer la vision intuitive de Dieu ; ce qui découle d'un double chef de preuves : 1. de l'ana-

(1) Epît. LVI, édit. Bénéd.

(2) Epît. CXLVIII et CXI, n. 7, rapportant les paroles de saint Jérôme, trait. XXI, sur saint Jean, n. 14, 15.

logie, puisqu'elles nous disent en maints endroits que les saints de l'Ancien-Testament virent Dieu *face à face,* tel que Jacob, Gen., XXXII, 30, et Moïse, Exod., XXXIII, 11, etc., et les catholiques eux-mêmes ne prétendent pas qu'ils aient vu l'essence de Dieu ; ce qui le prouve encore, c'est que les Ecritures nous donnent Dieu pour tout-à-fait invisible, tel que l'Apôtre, I Tim., I, 17 : « Au Roi des siècles, immortel, invi- » sible ; » et plus clairement encore, ibid., VI, 16 : « Qui... » habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu ni » ne peut voir. » Ceci est en rapport avec la parole de saint Jean, I, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu. » 2. Ce qui le prouve encore, c'est que les anges eux-mêmes ne le voient pas, d'après ce que dit saint Pierre, I ép., XII : « Sur lequel » (le Saint-Esprit) les anges désirent jeter les yeux. » 3. On dit de Dieu qu'il est *invisible,* dans le même sens qu'on dit qu'il est *incompréhensible;* mais comme Dieu est réellement incompréhensible, il est aussi invisible de la même manière. Donc :

Rép. N. A. Et d'abord cela ne découle pas de l'analogie ; car, quoique nous accordions que les passages de l'Ecriture qui ont été cités et qui ont trait à la vision divine doivent se prendre dans un sens impropre, comme nous l'apprennent et d'autres passages de l'Ecriture et l'interprétation commune (1), il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il faille interpréter de la même manière ceux que nous avons cités, soit parce qu'ils forment antithèse entre la vision dite abstractive et la vision intuitive dont il est question dans les autres, soit parce que l'antiquité tout entière et l'Eglise, d'un consentement unanime, leur ont attribué un autre sens que celui que leur attribuent nos adversaires. Il ne s'agit pas, d'un autre côté, de cette invisibilité absolue que l'on attribue à Dieu, comme le pensent nos adversaires. Pour le comprendre, il faut remarquer que, d'après les Pères de l'Eglise, les Ecritures nous présentent Dieu comme invisible de quatre manières : 1. aux yeux du corps ; 2. dans la condition de la vie présente ; 3. aux forces

(1) C'est ce qui nous est certifié et démontré par Osée, XII, 3, où il est dit de Jacob qu'il vit Dieu : « Il eut assez de force pour remporter la victoire sur » un ange, et, après qu'il eut prévalu contre cet esprit, qui céda à ses forces, » il le fortifia. » Quant à Moïse, Dieu avait déjà dit : « Tu ne verras pas ma » face. » Voy. Dom Calmet, sur l'Exode, liv. cit.; voy. aussi saint Aug., épit. cit.; il y traite longuement cette question.

de la nature seule ; 4. quelquefois elles nous le donnent pour invisible, par là même qu'il est incompréhensible. Ceci posé, je dis qu'il faut entendre les passages de l'Apôtre ou de la vision par les yeux du corps, ou de la vision qui dépend des seules forces naturelles, à moins que nous ne prétendions qu'il se contredit lui-même. Aussi saint Augustin, ép. CXLVIII, expliquant ces paroles : « Au Roi des siècles, etc., » dit-il : « Invisible, non pas dans les siècles des siècles, mais seule- » ment dans le siècle présent. » Ainsi le texte de saint Jean doit « être interprété de la vie présente (1). »

Rép. 2. *N.* D'abord parce que le texte grec rapporte ce désir des anges, non pas à l'Esprit-Saint, mais aux mystères dont Pierre parle au même endroit, disant *dans lesquels*. Ensuite parce que, comme le remarque saint Grégoire-le-Grand, les anges désirent voir d'un désir qui exclut le dégoût, mais non pas d'un désir qui exclut la présence ou la jouissance. « Et ils désirent donc, dit-il, sans peine, parce que la satiété » accompagne le désir, et ils sont rassasiés sans dégoût, parce » que la satiété ne fait qu'enflammer davantage le désir (2). »

Rép. 3. *N.* Parce que les deux matières dont il est ici question ne sont pas susceptibles du même sens. Car la puissance divine ne peut pas faire qu'un intellect fini saisisse pleinement un objet infini, tel que Dieu; rien au contraire ne s'oppose à ce que Dieu ne se manifeste aux bienheureux à l'aide, comme nous le dirons plus bas, de moyens que l'on appelle vulgairement la gloire. On ne dit donc pas de Dieu qu'il est invisible et qu'il est incompréhensible dans le même sens.

II. *Obj.* Les saints Pères Ambroise, Jérôme, la plupart des Grecs, surtout saint Jean Chrysostôme et Théodoret, nient que les hommes aient jamais vu clairement la nature divine, non plus que les anges. Nous nous contenterons de citer ici les paroles de saint Jean Chrysostôme; voici ce qu'il dit, hom. XV sur saint Jean : « Ce qu'est Dieu, non-seulement les prophètes, » mais même les anges et les archanges ne le voient pas..... » car comment la nature créée pourrait-elle voir ce qui est » increé. »

(1) Voy. Tolet, sur ce pass., note 54, de même que Maldonat; ils en donnent diverses explications.

(2) Liv. XVIII, Moral., n. 91.

Rép. N. A. Quant à la preuve, *D.* Les Pères nient que la nature divine ait été vue d'une vision *compréhensive, C. intuitive, N.* Ce qui nous le prouve, c'est le but qu'ils se proposaient, qui était de combattre les anoméens. Et d'ailleurs, voici ce que saint Jean Chrysostôme dit de la vision intuitive; ses paroles sont formelles : « Que dira-t-on quand apparaîtra » la vérité? quand les demeures royales seront ouvertes, et » qu'il sera permis de voir le roi lui-même, non plus en » énigme et comme à travers un miroir, mais bien face à face, » quand nous ne le verrons plus par la foi, mais bien réel- » lement? » Que les paroles citées du saint docteur n'excluent que la vision compréhensive parfaite, c'est ce que prouvent celles qui suivent immédiatement; car il ajoute : *Quantam habet Pater de Filio* (1). Saint Jérôme parle expressément de cette même vision compréhensive, d'après la nature de sa propriété, ou, comme le dit saint Augustin, il nie la possibilité de voir Dieu des yeux du corps, parce qu'on « le voit alors men- » talement, lorsqu'on le croit invisible (aux yeux du corps). » Voici comment saint Jérôme transmet le dogme catholique : « L'homme donc ne peut pas voir la face de Dieu. Mais les » anges, même des derniers dans l'Eglise, voient toujours » Dieu face à face. » Maintenant nous le voyons comme à travers un miroir, mais alors nous le verrons face à face quand nous serons passés de cette vie à celle des anges, et que nous pourrons dire avec l'Apôtre : « Mais quant à nous, Dieu nous » manifestant sa face, nous voyons sa gloire dans la même » image, et nous sommes transformés en gloire par la gloire, » comme par l'Esprit du Seigneur (2). » Il faut aussi entendre de la même vision compréhensive ce que saint Ambroise dit, lorsqu'il semble nier, dans son commentaire sur saint Luc, que Dieu se montre soit aux anges, soit aux hommes, car il poursuit, ibid., en ces termes : « C'est pourquoi jamais per- » sonne n'a vu Dieu, parce que jamais personne n'a vu dans » toute son étendue cette plénitude de la divinité qui est en » Dieu, personne ne *l'a saisie,* dans toute son étendue, ni des » yeux, ni de l'esprit (3). »

(1) Il avait dit peu avant : « Personne ne connaît comme le Fils. » Voy. Witasse, Traité de Dieu, tom. II, quest. 11, art. 2, sect. 2.

(2) Comm. sur le 1 c. d'Isaïe, v. 10. Nous avons vu plus haut ces paroles citées par saint Augustin.

(3) Exp. saint Luc, liv. I, n. 25.

C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les autres Pères, surtout les Grecs, quand ils semblent donner lieu à quelque difficulté; et s'il en est dont on ne puisse pas interpréter ainsi les expressions, parce qu'ils ont des idées particulières ou qu'ils s'éloignent de l'opinion générale, ou que même ils s'écartent de la croyance de l'Eglise, il faut les abandonner, tout en ayant pour eux tout le respect convenable (1).

III. *Obj.* A cette vision intuitive s'opposent 1. la condition de la créature finie, qui ne saurait atteindre un objet infini, tel que Dieu; 2. la diversité de nature, ce qui fait que nous sommes impuissants à voir Dieu, qui est dans un ordre tout différent. Ainsi, comme l'œil corporel ne peut pas voir les objets spirituels, tel *V. G.* que les anges, de même notre esprit ne saurait voir Dieu tel qu'il est en lui, car il est à une distance immense de lui. Il n'y a en effet aucune proportion entre Dieu et nos facultés. Donc :

Rép. N. A. Car le premier point n'est point un obstacle : puisque nous ne prétendons point que la créature finie puisse atteindre Dieu d'une *manière infinie,* comme on le dit, mais seulement d'une manière finie, comme il convient à une créature, autrement nous n'aurions pas même une connaissance abstractive de Dieu. Le second point ne nous est pas un obstacle non plus, parce que, bien qu'en raison de la condition de notre nature, nous soyons incapables de voir la nature divine telle qu'elle est en elle-même, nous pouvons cependant y parvenir, aidés et appuyés en quelque sorte sur un secours étranger, qui rende notre esprit capable de cette vision; tout comme nous pouvons faire dans la vie présente, à l'aide du secours de la grâce divine, des œuvres d'un ordre surnaturel et méritoires pour la vie éternelle, œuvres dont nous sommes pourtant incapables par nous-mêmes. Ceci nous donne la réponse à la comparaison tirée des yeux corporels relativement aux objets spirituels, et de notre esprit par rapport à Dieu. Car nos yeux corporels ne peuvent avoir pour objet que ce qui est sensible; pendant que notre esprit peut au moins, d'une manière éloignée, selon le langage de l'école, voir Dieu, et cette puissance éloignée

(1) Voy. Pét., *de Dieu,* liv. III, c. 6. Ceci nous apprend combien nous avons besoin de l'enseignement infaillible et vivant de l'Eglise pour nous conduire sûrement au milieu de ce dédale d'opinions.

Quant à Théodoret, qui a beaucoup écrit contre l'erreur des anoméens, qui infectaient son diocèse de Cyr, on peut consulter Witasse, liv. cit.

devient prochaine à l'aide du secours de *la lumière de la gloire*, comme nous avons dit du secours de la grâce. Ainsi, il n'y a entre Dieu et nos facultés aucune proportion d'*entité*, pour nous servir du langage reçu, *C*. il n'y a aucune proportion d'*habitude*, *N*. Autrement, il nous serait impossible d'acquérir de Dieu l'idée ou la certitude que nous le connaissons abstractivement. Si maintenant quelqu'un nous demande : Qu'est-ce enfin que cette *lumière de gloire* qui éclaire les bienheureux et qui leur fait voir Dieu? je répondrai qu'il nous est difficile de la définir. Les théologiens sont loin de s'entendre pour en déterminer la nature. D'après les thomistes, c'est une certaine qualité créée, par forme d'état, qui est inhérente à l'âme. D'après les scotistes, c'est la charité elle-même, avec laquelle meurent les justes, et qui les associe à la nature divine. Si nous écoutons Thomassin, c'est l'hyposthase même du Saint-Esprit, qui illumine d'une manière intime l'esprit des bienheureux; si nous nous en rapportons à Pétau, c'est Dieu lui-même qui est uni à l'âme bienheureuse. Mais la foi ne nous enseigne rien de positif sur ce point; quoi qu'il en soit, nous le saurons parfaitement si, avec le secours de la grâce divine, nous avons le bonheur de parvenir à cette béatitude (1).

PROPOSITION II.

Les bienheureux ne saisissent ni ne peuvent saisir Dieu surnaturellement.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par le quatrième concile de Latran, chap. *Firmiter*, où il est dit : « Nous » croyons que Dieu est incompréhensible. » Mais avant de prouver notre proposition, nous ferons observer que les an-

(1) « Mais, quel est ce secours nécessaire, dit Pétau, liv. cit., c. 8, § 4, ou » cette *lumière de gloire* qui aide la nature à voir Dieu; personne ne l'a dé- » montré nettement encore; ce n'est point du tout un certain genre de cause » qui produit tout, ou un état, ou une faculté agissante; comme l'a commu- » nément enseigné l'école. Bien plus, si nous voulons, d'après ce qu'en ont » dit les anciens, en conjecturer quelque chose, nous rapporterons plutôt » cela à la chose qui est présentée à l'intelligence et à la vision qu'à la » puissance efficiente de la vision. De même que cette lumière extérieure » qui éclaire les corps aux yeux du corps appartient plutôt aux corps colorés » soumis à la vue qu'au sens de la vue, et est comptée, selon l'expression » reçue, parmi les qualités visibles extérieures de *l'objet* plutôt que parmi les » facultés de la vue. » Il démontre ensuite cela au moyen des témoignages des anciens. L'opinion de Thomassin, en ce point, ressemble entièrement à celle de Pétau.

ciens Pères et les théologiens modernes expliquent cette incompréhensibilité de diverses manières. Les anciens, comme le démontre Pétau (1), exigeaient, pour la compréhension, l'égalité *objective* et *intentionnelle* de celui qui connaît et de la chose connue, de sorte que, d'après eux, la compréhension est plutôt *représentatrice, representatitia,* qu'*essentielle,* et qu'elle consiste dans la perception pleine et adéquate de l'objet connu; cette compréhension le contient tout entier d'une manière parfaite; elle l'épuise, pour ainsi dire, au point que rien de la chose connue n'échappe à celui qui la connaît. Cette pleine connaissance doit s'étendre et à la chose, *secundum se,* ou substantielle (on appelle cette connaissance *formelle*), et à tout ce que contient en puissance cette même chose, et c'est là ce qu'on appelle la connaissance *éminente* (2). Effrayés par les difficultés que présente la conciliation de la vision de Dieu et de sa simplicité avec son incompréhensibilité, les théologiens modernes ne se sont pas contentés de cette notion, ils y en ont substitué une autre, au point que, d'après eux, il faut pour la compréhension autant de perfection de connaissance que l'objet contient lui-même de perfection de cognoscibilité; et par conséquent ils exigent pour la compréhension l'égalité *essentielle* et *entitative :* tel est leur langage (3).

(1) De Dieu, liv. VII, c. 3; il y dit que le mot *comprehensionem* des Latins est le même que le mot *catalephin* des Grecs, qui vient du mot *talambanein,* et il découle et signifie proprement la même chose que *assequi* ou *atteindre, attingere,* surtout ce que nous nous sommes efforcés d'atteindre. Ainsi, cette diction, appliquée à l'esprit, signifie la perception certaine d'une chose obscure et secrète jusque-là, et que l'on a beaucoup cherchée. Et ensuite, dans le chap. suiv., il démontre clairement que telle a été la pensée des anciens en parlant de l'incompréhensibilité de Dieu.

(2) La différence qui existe entre l'opinion des anciens Pères et des théologiens de l'école sur la notion de l'incompréhensibilité de Dieu, c'est que les anciens exigeaient seulement, pour la compréhension, la notion adéquate de la chose ou de ce qu'elle contient *formellement,* comme aussi de ce qu'elle renferme *éminemment,* comme nous le disons, ou de ce qu'elle renferme *virtuellement.* Pendant que les scholastiques exigent en outre, pour la compréhension, une connaissance qui égale et qui épuise l'objet connu, au point qu'il ne contienne rien qui ne soit complètement connu. Aussi les anciens plaçaient-ils la compréhension dans l'*égalité objective* et *intentionnelle* de celui qui connaît et de la chose connue, pendant que les scholastiques la placent dans l'*égalité essentielle* et *entitative,* entre celui qui connaît et la chose connue; et les anciens pensaient tout différemment, puisque, d'après ce qui a été dit, ils demandaient une égalité *représentative* plutôt qu'*essentielle* et *entitative.*

(3) Et cela, d'après le principe de philosophie autrefois admis, qu'il faut, outre la connaissance, l'égalité du *mode* de connaître; parce que le *mode* de l'objet doit être le *mode* de celui qui connaît. Or, dans le cas présent, l'objet

Le premier de ces sentiments est plus avantageux, en ce qu'il fournit un moyen plus simple de concilier ensemble la vision intuitive de Dieu et son incompréhensibilité. Il en est qui prétendent que c'est saint Thomas qui a donné cette interprétation de l'incompréhensibilité (1); il est positif que Vasquez et Pétau l'ont embrassée (2). Mais, quoi qu'il en soit, nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ces questions, et nous prouverons, dans l'une et l'autre hypothèse, la vérité catholique par des arguments tirés à la fois et de l'Ecriture et de la tradition, et même de la raison. Dieu est en effet appelé, dans Jérémie, XXXII, 19, « grand par le conseil et incompréhensible » à la pensée, » et l'Apôtre dit, Rom., XI, 33 : « O abîme des » richesses de la sagesse et de la science de Dieu, que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies inscrutables! » C'est aussi à cela que se rapportent également les passages de l'Ecriture, où il est dit que Dieu est *invisible;* car, comme nous l'avons dit, ces passages ne peuvent s'expliquer que de l'incompréhensibilité. Les saints Pères n'enseignent pas moins clairement cette vérité. Saint Irénée, entre autres, dit : « Dieu » est incommensurable dans le cœur, et il est incompréhen- » sible dans l'esprit (3). » Quant à saint Augustin : « Atteindre, » dit-il, tant soit peu Dieu par l'esprit, c'est là un grand » bonheur; mais le saisir, c'est une chose tout-à-fait impos- » sible (4). » Mais il serait superflu, je pense, de citer un à un tous les témoignages des Pères, puisque leur sentiment sur ce point ressort clairement des principes qu'ils soutiennent contre les hérétiques. Et 1. ils s'efforcent de démontrer la divinité du Fils et du Saint-Esprit par la compréhension de la divinité elle-même; telle est la manière d'agir de saint Jean Chrysostôme dans ses homélies contre les anoméens, et de saint Cyrille de Jérusalem dans ses Catéchèses, 6, et de saint Irénée, dont on cite le fameux adage : *Le Fils est la mesure du Père, qui est infini;* donc, en concluent-ils, celui qui connaît doit être pareillement infini pour saisir.

(1) Tel est, à la vérité, le sentiment de Pétau; mais il est plusieurs choses qui semblent s'opposer à ce sentiment. Voyez, néanmoins, le saint docteur lui-même, I p., q. 12, a. 7, dans le corps et ailleurs, a. 7, à la 3; voy. Witasse, l. c., quest. 11, a. 3.

(2) Pétau, liv. c.; Vasquez, I p., de saint Thomas, diss. LII et LIII.

(3) Liv. IV, Cont. les hérésies, c. 19, n. 2, éd. des Bénéd. Il y développe cet argument *ex professo*.

(4) Serm. CXVII, sur l'Evang. de saint Jean, c. 5.

le contient (1); 2. ils concluent la divinité du Saint-Esprit de ce qu'il lui appartient seul de saisir dans toute son étendue l'essence de Dieu; car il est écrit de lui, I Cor., II, 10 : « L'Es- » prit scrute tout, même les profondeurs de Dieu; » tel que saint Athanase, discutant contre Arius, Clément d'Alexandrie, saint Epiphane, saint Ambroise, saint Cyrille d'Alexandrie, et une foule d'autres (2); 3. ils affirment expressément que Dieu est incompréhensible et aux anges et aux hommes, tels que saint Jean Chrysostôme, saint Hilaire et plusieurs autres. C'est pourquoi le concile de Bâle condamne avec justice la proposition suivante d'Augustin de Rome : « L'âme de Jésus-Christ » voit Dieu aussi clairement et d'une manière aussi intense » qu'il se voit lui-même. » Cette censure fut confirmée par Nicolas V et Eugène IV, son successeur, lorsqu'il approuva, en 1449, le même concile de Bâle, *quantum ad censuras et causas beneficiales* (3). Or, l'âme de Jésus-Christ voit Dieu surnaturellement. Donc :

Saint Thomas nous fournit une raison théologique, I p., q. 12. a. 7, lorsqu'il dit : « Chaque chose peut être connue » (intrinsèquement) en tant qu'elle est un être *actu*. Donc » Dieu, dont l'être est infini, est infiniment susceptible d'être » connu; mais aucun intellect créé ne peut connaître Dieu » infiniment; l'intellect créé connaît d'autant plus ou moins » parfaitement l'essence divine, qu'il est gratifié d'une lumière » de gloire plus ou moins grande. Donc, comme la lumière » de gloire créée ne peut pas être reçue d'une manière infinie » dans un intellect créé, il est impossible qu'un être créé » quelconque connaisse Dieu d'une manière infinie, ce qui fait » qu'il est impossible qu'il saisisse Dieu (4). »

Objections.

I. *Obj.* 1. L'Apôtre dit, I Cor., XIII, 12 : « Alors je connaîtrai » comme je suis connu. » Or, l'Apôtre était connu de Dieu d'une connaissance compréhensive. 2. C'est pourquoi il exhortait les fidèles en ces termes, même épître, IX, 24 : « Courez de » façon à saisir; » et dans celle aux Philip., III, 12 : « Mais je

(1) Voy. Pét., liv. c., c. 4.
(2) Voy. Pét., Trin., liv. II, c. 14, n. 10.
(3) Voy. Act. conc., Hard., tom. VIII, col. 1200, et col. 1307 et suiv.
(4) Ceci nous apprend plus nettement encore ce que le docteur angélique pensait de la *compréhension*.

» le suis, pour le saisir en quelque façon. » 3. Aussi est-il reçu d'appeler les bienheureux *compréhenseurs*. Donc :

Rép. 1. *D*. C'est-à-dire, par une connaissance *semblable* ou intuitive, *C*. *égale* ou compréhensive, *N*. Car ce dernier sens, dans toute hypothèse, serait absurde; et l'Apôtre emploie ce mot pour indiquer la différence qu'il y a entre la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en cette vie, laquelle n'est qu'une connaissance abstractive, et celle que nous avons la confiance d'obtenir dans l'autre vie, et qui consiste dans la claire vision de Dieu lui-même.

Rép. 2 *et* 3. *D*. En atteignant le terme, *C*. par la connaissance adéquate de l'objet, *N*. Car ce mot *compréhension* doit se prendre dans deux sens : il se prend soit pour une connaissance adéquate de l'objet *cognoscible*, de manière qu'on le connaît autant qu'il peut l'être; soit pour l'obtention même du but vers lequel on tend; et c'est dans ce dernier sens que parle l'Apôtre dans les textes cités, ainsi que l'indique le contexte lui-même; il en est de même des saints Pères, lorsqu'ils affirment que Dieu ne peut pas être saisi pendant qu'on est dans la voie, mais qu'il peut l'être quand on est dans la patrie. Aussi appelle-t-on les bienheureux qui y sont parvenus, *compréhenseurs* (1).

II. *Obj*. Saint Augustin, épît. 147, c. 9, définit ainsi la compréhension : « On saisit tout en voyant ce que l'on voit, » de telle façon qu'il ne reste rien à voir, ou qu'on peut » embrasser les limites. » Or, telle est la manière dont les bienheureux voient Dieu. Car Dieu, en tant qu'être très-simple, qui n'est composé d'aucune partie, et n'est le résultat d'aucune composition, ou ne se voit pas du tout, ou se voit de telle manière qu'il n'a rien de caché pour celui qui le voit. Donc :

Rép. *N*. *Maj*. Car on ne peut pas voir les limites de Dieu, puisqu'il n'est pas possible de lui en assigner; tel n'est donc pas, par conséquent, le sens du passage cité de saint Augustin; il ne prétend qu'une chose dans ce passage, c'est que nulle créature ne peut saisir Dieu dans son étendue, puisqu'il est infini, et par conséquent il a donné cette explication de la compréhension pour démontrer ce qu'il s'était proposé de faire, savoir, que personne ne peut saisir Dieu dans toute son étendue.

(1) Voy. Suarez, liv. II, de Dieu, c. 5, n. 1.

Quant à la preuve, *D.* qui n'est composé d'aucunes parties réelles, ou qui n'est point composé réellement, *C.* qui est composé virtuellement, *N.* D'après ce que nous avons dit en son lieu (1), il est constant qu'il faut admettre en Dieu une distinction virtuelle, soit entre l'essence divine et les attributs soit absolus soit relatifs, soit entre les attributs absolus entre eux; il faut en dire autant de l'extension virtuelle des degrés de ces mêmes attributs. C'est pourquoi les bienheureux ne voient que ce qui est *formellement* en Dieu, comme on le dit, et ils ne voient pas ce qu'il contient *éminemment* ou *virtuellement;* ce qui cependant est nécessaire pour que l'on puisse dire que les bienheureux saisissent Dieu dans toute son étendue. Telle est la réponse que font certains théologiens aux opinions des anciens.

Mais saint Thomas, et ceux qui le suivent, répond que les bienheureux voient tout Dieu, mais qu'ils ne le voient pas *totalement;* c'est-à-dire que, d'après ce sentiment, les bienheureux ne saisissent pas Dieu lorsqu'ils le voient, « parce » qu'ils ne le voient pas d'une manière aussi parfaite qu'il peut » l'être; tout comme lorsqu'on connaît une proposition qui » peut être démontrée par une preuve probable quelconque, » cette proposition ne renferme pas quelque chose que l'on ne » connaît pas. Ce n'est ni le sujet, ni le prédicat, ni la com- » position; néanmoins on ne la connaît pas tout entière aussi » bien qu'elle peut l'être (2). » L'une et l'autre réponse est probable; on peut, sans crainte d'attaquer la doctrine catholique, adopter celle que l'on voudra. Peut-être même, qui plus est, ne diffèrent-elles que dans les termes, car elles sont identiques en ce qu'elles admettent toutes les deux que l'on voit un objet infini, mais seulement qu'on le voit d'une manière finie, puisque les créatures ne peuvent pas voir autrement (3).

(1) Traité de Dieu, n. 281 et suiv.

(2) L. c., ad 2.

(3) Suarez, liv. II, de Dieu, c. 29, n. 14; ce que saint Thomas, liv. cit., dit: « Que l'on ne voit pas Dieu *totalement,* parce que le mode de l'objet n'est » pas le mode de celui qui connaît; » voici comment il l'explique : « C'est-à- » dire parce que l'objet peut être connu infiniment, et que la vision n'est pas » infiniment cognoscitive; ce qui fait que, quoique celui qui voit l'essence » de Dieu, voit qu'elle est infiniment *connaissable;* il voit cependant, en même » temps, qu'il ne la voit pas infiniment, et que, par conséquent, sa vision » n'est pas adéquate à son objet, et que, par suite, il ne le saisit pas dans » toute son étendue. » Mais saint Thomas explique ce que c'est que cet objet, qui peut tre connu infiniment, dans l'art. 8 : « C'est parce qu'on peut voir

Je pourrais ajouter une foule d'autres objections sur lesquelles les scholastiques exercèrent la perspicacité de leur esprit; mais comme elles reposent en grande partie sur l'ambiguïté des mots ou sur des notions diverses de la compréhension, et comme il s'agit d'une question depuis longtemps tombée dans l'oubli, et qu'il en est plusieurs qui, de nos jours, sont bien plus importantes, nous renverrons ceux qui voudraient en faire une étude spéciale aux auteurs qui s'en sont occupés (1).

PROPOSITION III.

La vision des bienheureux est proportionnée à leurs mérites.

Cet article de notre foi a été défini par deux conciles œcuméniques; car le concile de Florence a statué, dans son décret d'union, « que les âmes des saints sont immédiatement reçues » dans le ciel, et qu'elles voient clairement Dieu lui-même, » qui est trine et un, *selon la diversité de leurs mérites,* les » unes d'une manière plus parfaite, les autres d'une manière » moins parfaite; » et le concile de Trente, sess. VI, can. 32, frappe d'anathème « celui qui dit que l'homme justifié par ses » bonnes œuvres ne mérite pas un surcroît de gloire. »

Dans la quatrième session, on condamne Jovinien, hérétique du quatrième siècle, et ses adhérents, qui admettaient avec les stoïciens que tous les péchés sont égaux, et qui soutinrent aussi que les mérites le sont; et, par suite, que tous les hommes reçoivent la même récompense. Luther est tombé dans la même erreur, quoiqu'il ne soit pas parti du même principe. Le pape saint Sirice avait déjà condamné cette erreur dans le concile de Rome, et saint Ambroise dans le concile de Milan. Mais quand nous établissons l'inégalité de la vision béatifique selon la diversité des mérites, cette inégalité n'affecte pas la béatitude essentielle, ou prise objectivement, ou même la béatitude spécifique, mais seulement la béatitude dite accidentelle, ou la plus grande ou la moindre intensité de ses degrés. Car il est démontré, il est certain pour presque tout le monde que la vision béatifique, spécifique et essentielle, est à

» dans cet objet tout ce qu'il est possible de connaître; ce qui ne peut pas » avoir lieu par la vision finie. »

(1) Voy. Pétau, Suarez, Vasquez, Witasse, pass. cit., de même que Simonet, trait. I, de Dieu, diss. 5, etc.

peu près la même pour tous les bienheureux, puisqu'elle n'a qu'un seul objet, qui est Dieu, et que le principe prochain de la vision est le même pour tous, savoir, la lumière de gloire, comme ici-bas tous les fidèles jouissent de la seule et unique lumière de la foi. Donc, après avoir ainsi exposé notre proposition, nous allons la prouver comme il suit. Les saintes Ecritures nous transmettent très-clairement la doctrine catholique; Jésus-Christ dit en effet, Jean, XIV, 2 : « Il y a plusieurs » demeures dans la maison de mon Père; » et l'Apôtre, I Cor., XV, 41 : « Autre, dit-il, est la clarté du soleil, autre » celle de la lune, et autre celle des étoiles. Une étoile diffère » en effet d'une autre étoile; il en est de même de la résurrec- » tion des morts. » Tertullien, réfutant admirablement les gnostiques dans son livre à Scorpia, c. 6, leur adresse la parole en ces termes : « Comment se fait-il qu'il y ait plusieurs » demeures dans la maison du Père, si ce n'est pour la diver- » sité des mérites? Comment une étoile diffère-t-elle d'une » étoile en éclat, si ce n'est par la diversité des rayons? » Mais le même apôtre dit plus expressément encore, ép. cit., III, 8 : « Mais chacun sera récompensé selon qu'il aura tra- » vaillé; » et dans la II Cor., IX, 6 : « Celui qui sème avec » parcimonie recueillera de même, mais celui qui sème dans » les bénédictions moissonnera aussi dans les bénédictions. » Tel fut toujours en outre le sentiment de l'Eglise, comme nous l'attestent les Pères. Saint Polycarpe disait en effet (actes de son martyre) : « J'estimerai mes mérites d'après les douleurs » que j'endurerai; plus elles seront grandes, plus grandes » seront aussi les récompenses que j'en recevrai (1). » Saint Cyprien disait : «Comme il dit (Jésus-Christ) qu'il y a plusieurs » demeures dans la maison du Père, il nous fait connaître » qu'il y a des demeures meilleures les unes que les autres (2). » Saint Jérôme a écrit deux livres entiers contre Jovinien. Saint Augustin, dans son livre de la Sainte-Vierge, expliquant ces paroles de l'Apôtre : « Une étoile diffère d'une étoile en clarté, » ajoute : « Il s'agit là de la diversité des mérites des saints (3). »

Cette vérité se démontre aussi par une raison théologique ou par les principes de notre foi. Car la vie éternelle nous est

(1) Ruinart, Ep. de l'église de Smyrne, n. 10.

(2) De l'Etat de virgin., vers la fin.

(3) C. 26. Voyez plusieurs autres pass. cités par Pétau, de Dieu, liv. VII, c. 10.

proposée comme une récompense et comme une couronne, qui est donnée en justice, d'après les paroles suivantes de l'Apôtre, II Tim., IV, 8 : « J'attends la couronne de justice que me » donnera en ce jour le Seigneur, qui est un juste juge. » Elle sera donc inégale selon l'inégalité des mérites (1). Retranchez d'ailleurs cette inégalité de récompense, et vous supprimez les plus puissants mobiles de la vertu, qui font supporter les plus grandes adversités et entreprendre les choses les plus difficiles. Nous sommes organisés de telle sorte, que si nous ne sommes incessamment stimulés, nous nous lassons bientôt, ou au moins nous nous relâchons.

Objections.

I. *Obj.* Nous voyons dans saint Matthieu, XX, 10, que le père de famille ne donne qu'un denier, qu'une même récompense à tous ses ouvriers, bien que les uns aient travaillé plus longtemps, les autres moins longtemps à sa vigne. Donc tous jouiront de la même gloire.

Rép. D. A. Une seule et même récompense dans le sens objectif et spécifique, *C.* dans le sens formel et au même degré, *N.* C'est-à-dire que Dieu sera la récompense de tous ceux qui le posséderont; mais il ne le sera pas pour tous dans la même mesure, parce qu'ils ne le posséderont pas au même degré. Il faut, pour expliquer les paraboles, ne pas perdre de vue quel en est le but. Or, le but de Jésus-Christ, dans la parabole des ouvriers, c'est de démontrer *que les premiers seront les derniers, et les derniers les premiers,* savoir, que les Gentils qui croiront en Jésus-Christ passeront avant les Juifs, qui furent appelés bien longtemps avant eux à la foi par la voix du Seigneur. Quant aux autres choses qui se trouvent dans cette parabole, ce ne sont que des emblèmes et des ornements de cette même chose, auxquels il ne faut pas faire attention. C'est aussi dans ce sens que l'entendirent les Pères (2).

II. *Obj.* Si les saints jouissent inégalement dans le ciel de la vue de Dieu, il s'ensuit que les uns seront plus heureux que les autres, ce qui est absurde ; en effet, si l'un était plus heureux que l'autre, l'un jouirait d'un plus grand bien que l'autre, ce qui est également absurde, soit parce que tous

(1) Voy. saint Thomas, I p., q. 12, à la 6.

(2) Voy. Petau, liv. cit., c. 11, et Maldonat, et Corneille à Lapierre.

jouissent du souverain bien, mais il n'y a rien de plus grand ou d'égal au souverain bien; soit parce que tous voient Dieu tel qu'il est, et par conséquent tous le voient également, puisque Dieu, par son essence divine même, est parfaitement simple et indivisible. Donc :

Rép. D. Maj. Ceci serait absurde, si l'un était plus heureux que l'autre, parce qu'il jouirait d'un plus grand bien que l'autre, *C.* mais si l'un est plus heureux parce qu'il jouit plus parfaitement du souverain bien que l'autre, *N.* Toutes ces objections pèchent par le même côté, et c'est parce que l'on veut tirer la diversité de béatitude de l'objet de cette béatitude, pendant qu'au contraire il faut la tirer du sujet ou de celui qui voit. Car les bienheureux voient la même essence divine, ils jouissent du même bien, mais ils en jouissent diversement, selon leur aptitude (1) et la lumière de gloire, par laquelle Dieu peut plus parfaitement s'unir à un intellect qu'à l'autre. Ainsi, plusieurs personnes voient un même tableau, tous voient et contemplent le même tableau dans son entier; mais ceux qui connaissent le mieux la peinture y voient, y examinent bien plus de choses que ceux qui la connaissent moins bien, *V. G.* ils voient les proportions parfaites des diverses parties, les ombres bien disposées, l'harmonie et l'économie des couleurs, les défauts, s'il y en a, et une foule d'autres choses de ce genre qui échappent aux autres, ou qu'ils ne discernent qu'imparfaitement (2).

Inst. Si, parmi les bienheureux, il en est qui voient Dieu moins parfaitement, d'autres plus parfaitement, on ne peut pas dire que ceux qui le voient moins parfaitement sont véritablement bienheureux, soit parce que leur désir n'est point satisfait, puisqu'ils peuvent soupirer après une vision plus parfaite, soit parce qu'ils peuvent envier la vision plus parfaite des autres. Donc :

Rép. D. A. Si les bienheureux ne devaient pas être pleinement conformes à la volonté de Dieu, *C.* autrement, *N.* Car, comme chacun voit Dieu selon que le lui permettent les mérites de sa vie antérieure, ses désirs sont par conséquent accomplis; aussi personne ne pourra-t-il envier le bonheur plus grand d'autrui, de même que, dans un festin, celui qui prend moins

(1) Voy. saint Thomas, liv. cit.
(2) Saint Thomas, ibid.

de nourriture n'envie pas celui qui en prend plus, puisque chacun en prend et selon ses désirs et selon les dispositions de son estomac. Aussi saint Augustin dit-il excellemment : « Ainsi Dieu sera tout en tous, de sorte que comme Dieu est » charité, la charité fera que ce qui appartient à chacun sera » du domaine de tous. Car c'est ainsi que chacun est. Personne » n'enviera donc la disparité de gloire, puisqu'en tous règnera » l'unité de charité (1). »

PROPOSITION IV.

Les âmes des justes qui n'ont rien à expier, sont mises en possession de la vision béatifique dès l'instant où elles quittent le corps, et sans attendre la résurrection des corps ou le jour du jugement dernier.

Cette proposition est de foi ; car cette vérité fut définie d'abord par Benoît XII, dans la constitution *Benedictus Deus,* et ensuite par le concile de Florence, qui, dans le décret d'union, après avoir cité les paroles du concile de Lyon : « Nous croyons..... que les âmes de ceux qui ne se rendent » coupables d'aucun péché après avoir reçu le baptême, de » même que les âmes qui, après s'être souillées par le péché, » ont été purifiées ou dans leurs corps, ou par ces mêmes » corps, sont immédiatement reçues dans le ciel, » ajoute aussitôt à ces paroles celles qui suivent : « Et qu'elles voient » clairement le Dieu trine et un tel qu'il est (2). »

Comme cette question est plus difficile, pour l'exposer le plus clairement possible, nous allons ici faire quelques observations préalables.

I. Les divers hérétiques ont attaqué diversement ce dogme. Ainsi les uns ont pensé que la vision béatifique devait être différée jusqu'à la résurrection future des corps, parce qu'ils ont soutenu que les âmes mouraient avec les corps, et qu'ensuite elles ressuscitaient et étaient rappelées à la vie avec les corps au moment du jugement dernier, pour être récompensées ou punies selon qu'elles l'ont mérité. Cette erreur s'était glissée dans l'esprit de certains Arabes du troisième siècle, et Origène

(1) Traité LXVII, sur saint Jean, n. 2.

(2) Hardouin, liv. cit. plus haut, et Coll. des conc., Labbe, tom. XIII, col. 1167.

la réduisit pour ainsi dire à néant (1); et elle avait complètement disparu, si elle n'avait été renouvelée presque de nos jours par quelques protestants, Priestley en tête (2). Il y en eut d'autres qui prétendirent que cette vision est différée, parce qu'ils pensèrent que les âmes qui sont exemptes de toute espèce de souillures jouissent d'un certain repos béatifique jusqu'à la résurrection des corps, et attendent ainsi la béatitude méritée, qui consiste dans la vision de Dieu. La plupart des Grecs, après le schisme de Photius (3), ont admis cette erreur, et Luther et Calvin se la sont appropriée (*ô correcteurs des livres saints!*); mais cette erreur était presque entièrement tombée dans l'oubli, jusqu'à ce que, au siècle dernier, Burnet l'ait renouvelée avec un certain éclat, et que, par ses soins, elle se soit répandue au loin parmi les protestants (4).

II. Il ne faut pas non plus confondre cette erreur avec le millenarisme. Car, bien que les millenaires ou chiliastes prétendent que les justes règneront ici-bas mille années avec Jésus-Christ après la résurrection, pourtant, à quelques exceptions près, ils ne prétendent pas que la vision béatifique leur soit refusée jusqu'à ce jour, et à bien plus forte raison après la résurrection. Ils soutiennent en effet que, soit après la mort, soit après la résurrection, les justes seront gratifiés de la vision béatifique, surtout s'il s'agit des nouveaux millenaires. Nous ferons observer toutefois qu'il ne s'agit point ici évidemment du millenarisme, tel que l'entendaient les anciens gnostiques, qui se promettaient, pendant ce règne de mille ans, la jouissance de toutes les turpitudes de la chair. Car cette doctrine est évidemment hérétique.

III. Il faut en outre distinguer de l'erreur des hérétiques la question qui commença de s'agiter, pendant les dernières années de Jean XXII, entre certains frères mineurs et les dominicains. Car les mineurs avouaient sans hésiter que les âmes des justes sont reçues dans le ciel avant la résurrection

(1) Voy. Eusèbe, Hist. eccl., liv. VI, c. 37, où il rapporte que l'on convoqua contre eux un concile nombreux où Origène combattit avec tant de force, que presque tous ceux qui étaient tombés dans cette erreur changèrent de sentiment.

(2) Voy. Pierre de Joux, Lettres sur l'Italie, sous le rapport de la religion, tom. II, p. 581, note.

(3) Voy. Muratori, du Paradis avant la résurrection des corps, etc., Vérone, 1738, c. 18, p. 194 et suiv.

(4) Voy. Muratori, ibid., c. 1.

des corps, et qu'elles jouissent de la vue du Christ sous la forme d'un esclave; mais ils niaient, comme la question n'avait pas encore été suffisamment élucidée, qu'elles vissent avant la résurrection l'essence même de Dieu, ou Jésus-Christ sous sa forme divine. Les dominicains, au contraire, soutenaient que les âmes contemplent l'essence même de Dieu. Le pontife de Rome, Jean XXII, examina cette controverse et la soumit à la discussion des plus illustres théologiens de l'époque, et il ne dédaigna pas de réunir lui-même les arguments et les autorités pour et contre; aussi ses envieux prétendirent-ils qu'il trahissait la vérité (1).

IV. Nous ferons enfin observer que pour entendre certains passages obscurs de quelques Pères, il est important de ne pas confondre la question de la vision béatifique avant la résurrection des corps avec la demeure des bienheureux, à laquelle ont surtout trait quelques locutions des Pères, car les uns lui donnèrent le nom de *paradis*, les autres celui de *sein* ou de *tabernacle d'Abraham*, etc. (2).

On voit évidemment, par là, que les arguments par lesquels on combat les erreurs, soit de Priestley, soit de Burnet, sont différents de ceux que l'on oppose à l'opinion des mineurs, qui d'ailleurs a disparu dès que l'Eglise a eu porté ses définitions. Les erreurs des hérétiques, dont nous venons de parler, sont suffisamment réfutées par les textes des Ecritures et les témoignages des Pères, où il est dit qu'après cette vie on

(1) Il ne faut pas perdre de vue cela, pour ne pas confondre ces diverses opinions controversées entre elles, comme cela arrive souvent, quoiqu'elles soient bien différentes. Nous citerons plus bas les documents qui s'y rapportent.

(2) Car, comme l'observe Muratori, ouv. cit., c. 12, il exista, entre certains anciens Pères, un grave dissentiment sur la fixation du *lieu* où sont transportées les âmes des justes lorsqu'elles quittent les corps. Les uns prétendaient que c'était le *ciel*, les autres le *sein d'Abraham*; ceux-ci, un lieu *de repos*, les autres pensent que ce lieu c'est le *paradis*, et lui donnent ce nom. Le *paradis* lui-même, d'après quelques-uns, signifie ou le royaume des cieux, ou au moins une place dans le royaume des cieux; d'après les autres, c'est une plage inconnue de cette terre. Il en est même quelques-uns qui les placent sous la terre ou dans les enfers, non pas, toutefois, dans ceux où l'on souffre. Cependant, ceux même qui pensent que ces âmes ne sont pas au ciel, confessent qu'elles jouissent d'une béatitude commencée, et ils disent aussi que ce bonheur est très-grand, et ils pensent que cette béatitude ne sera consommée que lorsque Jésus-Christ ressuscitera tous les hommes et les jugera. Ce que nous avons dit du lieu, on peut le dire du degré de béatitude, sur lequel ils ne s'accordent pas non plus; mais on ne peut pas le dire de la béatitude elle-même. Aussi faut-il faire ces distinctions.

jouira soit de Jésus-Christ, soit de Dieu. On doit en outre, pour combattre l'opinion des mineurs, faire valoir les autorités qui établissent directement que les âmes des justes sont admises à jouir de la vue non-seulement de Jésus-Christ, mais même de Dieu, avant la résurrection des corps.

Ces préliminaires posés, nous entrons dans la voie que nous nous sommes proposée, et qui est de défendre la vérité catholique énoncée plus haut. Et d'abord cette vérité s'appuie sur ce que l'Apôtre écrit, II Cor., V, 6 : « Nous savons que pendant que nous habitons dans ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur (parce que nous marchons par la foi et non par la claire vue des choses); dans la confiance que nous avons, nous aimons mieux sortir de la maison de ce corps, pour aller habiter avec le Seigneur. » Ces paroles sont certes très-positives. Car, d'après l'Apôtre, pour que nous ne marchions pas loin du Seigneur, et que nous soyons en sa présence, c'est-à-dire, pour que ce ne soit plus par la foi, mais bien face à face que nous le voyons, comme il le dit ailleurs, nous devons quitter ce corps; et, qui plus est, pour y parvenir plus tôt, nous devons désirer de nous séparer de ce corps. Donc nous sommes admis à jouir de la présence de Dieu dès que nous sommes séparés de ce corps, autrement un tel désir ne serait pas bon; il serait vain et insensé, s'il fallait attendre jusqu'à la fin du monde pour jouir de ce bonheur infini. Les paroles de l'Apôtre, qui précèdent immédiatement, confirment de plus en plus cette vérité : « Nous savons, dit-il, que si cette demeure terrestre que nous habitons ici-bas vient à périr, Dieu nous en donnera une dans le ciel, qu'il nous a préparée lui-même, et à laquelle n'ont point touché les mains des hommes. » Il ne nous sera donc permis d'entrer dans cette demeure, qui n'est pas l'œuvre de la main des hommes, que quand aura péri notre demeure terrestre. Et ceci aura lieu quand la mort séparera notre âme de notre corps. C'est aussi dans un ferme attachement à ces mêmes principes, que l'Apôtre écrivait aux Philip., I, 23 : « Deux choses me pressent : je désire de mourir pour être avec Jésus-Christ, c'est là ce qu'il y a de préférable pour moi; mais il est nécessaire que je vive pour vous. » L'Apôtre avait donc la certitude d'aller avec Jésus-Christ aussitôt après la mort de son corps. Toutes ces preuves, collationnées ensemble, nous apprennent en outre que, dans l'esprit de l'Apôtre, voir Dieu

tel qu'il est, non plus par la foi et comme à travers un miroir, et être avec Jésus-Christ ou avec le Seigneur, sont une seule et même chose; et que, par conséquent, ces témoignages de l'Apôtre ne combattent pas moins les erreurs des hérétiques que l'opinion de ces catholiques qui, au temps de Jean XXII, distinguaient entre la vision béatifique et l'union avec Jésus-Christ. Telle fut toujours la croyance de l'antiquité catholique. Nous ne citerons ici, pour l'établir, que quelques passages des Pères grecs et latins. Or, parmi les Grecs brille saint Grégoire de Nazianze, dans son dixième discours consacré à la louange de Césaire son frère; il désire « qu'il pénètre dans les cieux,... » qu'il arrive jusqu'au pied du trône du grand Roi, et qu'il » contemple la lumière qui s'en échappe (1); » il s'exprime plus clairement encore dans son onzième discours, consacré à sainte Gorgonie sa sœur, et où il dit « qu'elle a atteint la con- » templation plus pure, soit du reste de la gloire, soit de la » Trinité sainte; » il affirme aussi, discours dix-huitième, sur saint Cyprien, « que ce martyr est dans le ciel, et qu'il est en » présence de la Trinité sainte. » Saint Grégoire de Nysse, parlant de Pulchérie, fille de l'empereur Théodose, dit aussi : « Arrachée à la terre, cette plante a été transportée au ciel. » Elle a été d'un royaume dans un autre royaume... Qu'il est » beau cet œil qui voit Dieu! » Saint Jean Chrysostôme, dans son discours sur saint Philogone, dit que ce saint est bienheureux, qu'en s'en allant, qu'en quittant cette cité, il est entré dans une autre cité, qui est la cité de Dieu, et qu'en abandonnant cette Eglise, il a été inscrit dans l'Eglise du ciel, qui est celle des premiers-nés, et qu'en quittant ces fêtes, il a été transporté dans le concert admirable des anges. « Et ceux qui » sont là, dit-il, jouissent continuellement de sa vue (de Dieu), » en tant qu'il est permis de le voir; ils ne jouissent pas seu- » lement de sa présence, mais ils contemplent encore tout ce » qu'illumine la splendeur de sa gloire; » c'est pourquoi les Grecs disent, dans leur Ménologe, que les saints qui sont morts sont dans le ciel en présence de la Trinité; comme on lit de saint Basile : « Sage Basile, qui êtes en présence de la Trinité. »

Parmi les Latins, nous ne citerons que les paroles de saint Cyprien, dans son exhortation aux martyrs : « Quelle gloire,

(1) Nous ferons observer que saint Grégoire appelle le *ciel*, dans lequel il a la confiance qu'a été reçue l'âme de son frère, le sein d'Abraham, ibid., où il repose et contemple le chœur des anges et la gloire des bienheureux.

» dit-il, quelle joie d'être admis à voir Dieu, d'être honoré de
» la sorte, et de jouir avec Jésus-Christ, le Seigneur ton Dieu,
» du salut et de la lumière éternelle, etc. (1) ! » Or, le saint martyr traite cette question d'un bout à l'autre de son livre intitulé *de la Mortalité.*

Mais comme il serait fastidieux de citer un à un les témoignages des Pères, nous allons ramener leur doctrine sur ce point en quelques chefs principaux, qui nous permettront de mieux saisir la doctrine constante et perpétuelle de l'antiquité. Nous comprendrons dans la première catégorie ces anciens Pères qui, pendant que sévissaient les persécutions, raffermissaient dans la foi les chrétiens par l'espoir qu'ils jouiraient immédiatement de la béatitude. Tel que Tertullien, bien que *chiliaste*, et saint Cyprien (2). 2. Ceux qui soutiennent que les âmes des saints, aussitôt qu'elles sont séparées de leurs corps, sont mises en possession du bonheur du ciel, et qu'elles jouissent de leur union avec Dieu et avec Jésus-Christ, et qui sont très-nombreux parmi les Grecs comme parmi les Latins; tels sont, entre autres, les deux Grégoire de Nazianze et de Nysse, Jean Chrysostôme, cités plus haut; Basile (3), Cyprien, Ambroise, Pierre Chrysologue, cités par Pétau (4). 3. Tous ceux qui mettent une différence entre l'état des saints qui moururent avant Jésus-Christ et celui de ceux qui moururent après, et qui admettent que les premiers furent détenus dans les prisons infernales jusqu'à ce que le Rédempteur vînt les en retirer, pendant que les derniers, après la venue de ce même Rédempteur, n'y sont plus précipités, mais qu'ils sont introduits dans les cieux pour y jouir de la vue et de la société de Jésus-Christ. Tels sont saint Jean Chrysostôme, hom. sur les saints Bernice, Prosdoce, et Domnina, où il dit que la mort, qui sous l'ancienne loi effrayait même les personnages les plus saints, n'est pas même redoutée, sous la nouvelle loi, des plus petites filles et des plus jeunes enfants. « Et ceci est juste, dit-il, car
» auparavant la mort conduisait aux enfers, pendant que
» maintenant elle conduit à Jésus-Christ. » Saint Cyrille d'Alexandrie a aussi écrit un sermon de la consolation des

(1) C'est l'ép. 56, aux Thibaritaniens, éd. Bén., p. 94.

(2) Tertullien, Scorpias. Voy. 492, éd. Rig., n. *i.* Saint Cyp., *passim*, p. cit., et ép. 15, 52, 56, etc., voy. note Rig.

(3) Voy. Pétau, de Dieu, liv. VII, c. 13.

(4) Ibid.

morts, cité par le même. 4. Enfin, sans nous arrêter à citer les autres, cette doctrine est celle de tous ceux qui enseignent que Jésus-Christ est descendu aux enfers pour en retirer ceux qui y étaient captifs, et les conduire au ciel à son Père. « Il des- » cendit aux enfers, dit saint Grégoire de Nazianze, disc. 35, » mais il en retira les âmes ; » tel est aussi le langage de saint Athanase, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Augustin, et, avant eux, de saint Irénée, bien qu'il ait été millenaire pendant quelque temps, de saint Ignace, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et d'une foule d'autres (1).

Nous en concluons, en outre, que les saints Pères parlent indifféremment et de la présence et de la jouissance de Dieu ou de Jésus-Christ, et que, par suite, ils prouvent le dogme catholique dans son intégrité.

Objections.

I. *Obj.* avec Calvin (2). 1. L'Ecriture remet toujours la récompense des bons, comme le châtiment des méchants, au jour du jugement dernier. D'après la description que saint Matth., XXV, nous donne du jugement universel, les justes recevront alors la récompense qui leur est due, et les méchants seront punis selon qu'ils le méritent, car c'est alors que les justes seront séparés des méchants ; donc ils étaient ensemble jusqu'à ce jour. Il y est dit en outre que le royaume a été *préparé* pour les justes dès la création du monde ; donc ils ne le possédaient pas ; en troisième lieu, voici comment sera prononcée la sentence : « Venez, les bénis, allez, maudits ; » et enfin la conclusion est celle-ci : « Et ils iront dans le supplice » éternel, et les justes dans la vie éternelle, » pour montrer qu'ils *iront* alors pour la première fois, et qu'ils n'y *retourneront pas ;* il n'y a rien de plus clair que cela. 2. Ce qui confirme plus expressément encore cette assertion, c'est la parabole de l'ivraie, rapportée par saint Matth., XIII, 24 ; le maître la laisse croître jusqu'à la consommation des siècles, époque à laquelle les anges la sépareront du bon grain ; c'est la parabole du filet jeté à la mer, et qui ramasse toute espèce de poissons, ibid., 47 ; c'est de plus la promesse que Jésus-Christ fait aux apôtres, saint Jean, XIV, 2 : « Je vais vous

(1) Voy. Muratori, ouv. cit., c. 10.

(2) Inst., liv. III, c. 25, n. 6.

» préparer une demeure..... Je viens de nouveau, et je vous » recevrai de nouveau avec moi, pour que vous soyez avec » moi. » Ce qui fait que le denier de chacun, qui est l'image des récompenses éternelles, ne se donne que le soir, c'est-à-dire à la fin du monde. Donc :

Rép. D. A. L'Ecriture nous dit que les bons et les méchants ne recevront leur récompense ou ne seront punis d'une manière complète et adéquate, c'est-à-dire que l'homme tout entier sera récompensé ou puni à la fin du monde, *C.* d'une manière incomplète ou inadéquate dans son âme seulement, *N.* C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les textes cités qui ont trait au jugement universel, et dans lesquels il n'est nullement question des *âmes* seules, mais bien des *hommes*, qui sont composés d'une âme et d'un corps. C'est alors, en effet, que les hommes entendront pour la première fois la voix du juge; alors sera prononcée leur sentence, alors ils seront séparés pour la première fois, alors enfin ils *iront* et ils ne *reviendront* pas; ils iront, les uns dans la vie éternelle, les autres dans des supplices sans fin; Jésus-Christ recevra avec lui les élus, et il leur donnera le denier du jour. Mais il faut nécessairement admettre cette interprétation pour concilier ensemble les témoignages de l'Ecriture, où la récompense éternelle est promise aux corps immédiatement après la mort, de même que la faveur de voir Dieu et de jouir de Jésus-Christ, autrement ils sont inconciliables. Comme donc cette voie concilie facilement des autorités qui semblent opposées dès qu'on s'en écarte, et qu'il n'y en a pas d'autre, il faut donc en conclure que seule elle peut être admise, vu surtout que c'est là le sentiment universel de l'Eglise, comme on le voit clairement par les preuves que nous avons données précédemment.

Inst. 1. Le jugement particulier devrait dès-lors avoir lieu immédiatement après la mort. Mais les Ecritures ne nous parlent nulle part de ce jugement particulier auquel sont soumises les âmes lorsqu'elles se séparent des corps; toutes les fois même qu'il est question de récompense ou de châtiment, ils sont remis l'un et l'autre au jugement universel. Ainsi l'Apôtre, Hébr., XI, 13, parlant des saints de l'Ancien-Testament, dit : « Ils sont morts dans la foi, mais ils n'ont pas reçu » la récompense promise, ils la voient de loin seulement; » ensuite il ajoute, v. 16 : « Mais maintenant ils soupirent après » une meilleure (patrie), c'est-à-dire le ciel. » Enfin il conclut,

v. 40 : « Dieu ayant voulu, par une faveur spéciale qu'il nous » a faite, qu'ils ne reçussent qu'avec nous leur récompense. » Le sort de tous est donc incertain jusqu'à ce que le nombre des élus soit parfait, ce qui ne peut avoir lieu qu'à la fin du monde. 2. S'appuyant toujours sur ces principes, le bienheureux Apôtre, II Tim., IV, 8, dit en parlant de la couronne qu'il attend : « Que le juste juge me rendra en ce jour. » Et 3. saint Jean dit, I ép. III, 2 : « Nous savons que lorsqu'il » apparaîtra (Jésus-Christ à la fin du monde), nous serons » semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. » Donc :

Rép. N. Maj. Aussi saint Augustin dit-il avec justice, liv. II *de l'Ame,* c. 4, n. 8 : « Quel est l'adversaire de l'Evan- » gile dont l'obstination ait tellement oblitéré l'esprit, qu'il ne » voit pas, ou que le voyant il ne croit pas cela, dans ce » pauvre qui est transporté après sa mort dans le sein » d'Abraham, et dans ce riche qui est précipité dans les tour- » ments de l'enfer? » savoir, « que les âmes, comme il le dit » lui-même, ibid., sont jugées lorsqu'elles se séparent des » corps, avant que d'être soumises à ce jugement où elles de- » vront être jugées après s'être réunies à leurs corps (1) ? » Aussi l'Ecclés., XI, 28, dit-il avec raison, parlant de ce jugement : « Il est facile à Dieu de rendre à chacun, le jour de sa » mort, ce qu'il mérite ; » et Apoc., VII, 9, saint Jean atteste qu'il a vu une grande multitude, que personne ne saurait compter, de tous les pays et de toutes les nations et de toutes les langues, réunie « devant le trône de Dieu et en présence » de l'Agneau, revêtue de robes blanches et des palmes à la » main ; » et certes, cette gloire, ils n'ont pu en jouir qu'après avoir été jugés.

Mais pour en venir à l'explication des paroles de l'Apôtre tirées de l'ép. aux Hébr. : « Ils sont tous (c'est-à-dire les » patriarches) morts dans la foi, et ils n'ont pas reçu la » récompense qui leur est promise, » *D.* terrestres, *C.* célestes, *je dist. encore.* Avant que Jésus-Christ ne fût monté au ciel, *C.* après l'ascension de Jésus-Christ, *N.* Car le même Apôtre dit encore, Eph., IV, 8, 9, que Jésus-Christ, après être descendu dans les parties inférieures de la terre, « s'éleva

(1) Ceci nous prouve que Calvin se joue de nous lorsqu'il dit et répète à satiété qu'il tient beaucoup à l'autorité de saint Augustin, car, dès qu'il lui est opposé, il n'en fait aucun cas, ainsi que nous l'avons maintes fois observé.

» dans les cieux, emmenant avec lui les âmes qui y étaient » captives. » Ainsi, dans les paroles suivantes : « Mais main- » tenant ils désirent une meilleure patrie, c'est-à-dire le ciel, » il n'exprime pas le délai du temps, mais bien la force qui les y porte, comme le veut le sens de l'Apôtre ; il dit en effet : « Confessant qu'ils sont voyageurs et étrangers sur la terre. » Car ceux qui tiennent un tel langage indiquent qu'ils » cherchent la patrie. Et s'ils se fussent rappelés celle qu'ils » avaient quittée, ils eussent eu le temps d'y revenir. *Main-* » *tenant* (c'est-à-dire, *donc, par conséquent,* etc.), ils en » désirent une meilleure, c'est-à-dire le ciel ; » comme s'il disait : Ceux qui se disent voyageurs expriment par là qu'ils soupirent après la patrie ; quelle patrie désiraient donc nos pères ? Certes, s'ils avaient désiré la Chaldée, ils avaient bien le temps d'y retourner, car la vie était longue et le chemin court. Il faut *donc* avouer qu'ils désiraient une meilleure patrie, savoir le ciel (1).

Quant aux dernières paroles : « Dieu a voulu, par une » faveur spéciale qu'il nous a faite, qu'ils ne reçussent pas » sans nous la récompense ; » tel est assurément leur sens naturel dans la pensée de l'Apôtre. Ce qui fait que Dieu leur a préparé, à eux qui sont ses meilleurs amis et qui sont les pères de tous les fidèles, la Jérusalem céleste, où ils règnent avec Dieu. Et s'ils furent privés de cette béatitude céleste pendant tout ce temps ou pendant tout le temps de l'Ancien-Testament, par une faveur spéciale pour nous, Dieu qui n'avait pas permis aux âmes des saints l'entrée de ce séjour avant nos temps, c'est-à-dire jusqu'à l'ascension de Jésus-Christ, afin que, jusqu'au Nouveau-Testament, qui est le nôtre, elles ne jouissent pas de cette béatitude parfaite ; les âmes, il est vrai, ont obtenu cette béatitude par la vision de Dieu, dont elles jouissent depuis l'ascension de Jésus-Christ ; quant à celle du corps, ils en jouiront avec nous après la résurrection générale. Par conséquent, ils ne posséderont ni l'une ni l'autre *sans nous*, c'est-à-dire qu'ils ne recevront ni l'une ni l'autre béatitude avant nos temps.

Rép. 2. *D.* A toute la personne (*ou à moi*), *C.* à l'âme, *N.* On voit quelle est la réponse par ce qui précède.

Rép. 3. *D.* C'est-à-dire, même quant au corps glorifié, *C.*

(1) Voy. Bern. de Pecquigny, Triple expl. sur ce pass.

quant à l'âme seule, *N*. Si toutefois on rapporte ces paroles à Jésus-Christ plutôt qu'à l'essence divine elle-même, et par conséquent à la vision béatifique, comme le demande évidemment le contexte.

II. *Obj*. Les saints Hilaire, Ambroise, Chrysostôme, Augustin et Bernard enseignent clairement que la béatitude est différée jusqu'à la résurrection future des corps. Saint Hilaire enseigne çà et là, en effet, « que les âmes sont détenues jusqu'à » ce que vienne le temps où le juge examinera les mérites (1); » il dit encore en divers autres endroits, « qu'elles » ont soif de la vue de Dieu (2), » et qu'elles sont dans la nécessité, étant ensevelies avec les corps, de descendre aux enfers (3). Tel est aussi le sentiment de saint Ambroise, qui s'exprime en ces termes : « L'âme se sépare du corps, et après » cette vie elle demeure encore en suspens jusqu'au jour du » jugement futur. Ainsi, il n'y a pas de fin là où l'on pense » qu'est la fin (4). » Quant à saint Jean Chrysostôme, ses paroles sont si claires qu'il est impossible de les interpréter autrement : « Parce que, dit-il, si l'âme reste, quand même » elle serait mille fois immortelle, comme elle l'est réellement, » elle ne recevra pas ces biens ineffables, comme elle ne sera » pas punie sans la chair... Si le corps ne ressuscite pas, l'âme » demeure sans couronne hors de cette béatitude qui existe » dans le ciel (5). » Saint Augustin fait çà et là mention des *tabernacles* où sont détenues les âmes jusqu'à la résurrection (6), et dans son I liv. des Rétract., c. 14, n. 2, il dit en hésitant : « Quant aux saints anges, qu'ils soient là (dans le » ciel), ce n'est pas une question. Mais quant aux saints » hommes qui sont morts, peut-on dire qu'ils sont déjà en » possession de ce bonheur? on se le demande à juste titre. » Enfin saint Bernard enseigne, soit dans ses serm. 2, 3 et 4

(1) Sur le Ps. 120, n. 16 et ailleurs.

(2) Sur le Ps. 62, n. 3.

(3) Sur le Ps. 138, n. 22 et ailleurs.

(4) Liv. II, de Caïn et d'Abel, c. 2, n. 9.

(5) Hom. 39, sur la I Cor., XI, 3.

(6) Catéchisme, c. 109; Cité de Dieu, liv. XII, c. 9, n. 2; liv. XII, Genèse lit., c. 35. Quoiqu'on n'y voie pas le mot *réceptacle*, il dit cependant que les âmes qui n'ont pas repris leurs corps « ne peuvent pas voir la substance » immuable de Dieu comme la voient les anges. » Liv. IX, Confess., c. 3, il dit que son ami Nébridius, qui est mort depuis peu, est admis dans le *sein d'Abraham*.

sur les saints, et en divers autres endroits, que les âmes *sont dans l'attente du repos sous l'autel*, *qu'elles sont dans le vestibule,* et que là elles attendent la résurrection des corps, jusqu'à ce qu'elles tressaillent d'allégresse « en voyant et con- » templant Dieu. » Donc :

Rép. D. A. Les saints Pères enseignent que la béatitude *accidentelle*, *adéquate* et *complète,* qui ne consiste pas seulement dans la glorification de l'âme, mais aussi dans celle du corps, doit être différée, *C.* que la béatitude *essentielle, inadéquate* et *incomplète,* quant à l'âme, doit l'être, *N.* ou *je dist. encore,* d'après la manière de voir de quelques-uns, qui pensent que l'âme est entravée par le désir qu'elle a de ce même corps, et qu'à ce point de vue sa béatitude est incomplète, *C.* dans un autre sens, *N.* Nous ferons cependant observer, pour la parfaite intelligence de ceci, 1. que les Pères cités sont d'accord avec nous sur la chose, mais qu'ils ne le sont pas pour les expressions ; 2. qu'ils soutiennent que la béatitude complète est différée, ce que nous admettons aussi ; 3. qu'ils ont fait mention de divers *lieux*, *demeures, réceptacles, sein d'Abraham, paradis, royaume de Jésus-Christ, royaume de Dieu,* de divers *cieux,* pour démontrer la différence qu'il y a entre l'état stable et complet qui existera après la résurrection, et l'état présent et incomplet, si je puis ainsi dire, et précaire ; soit aussi pour établir la différence des degrés de la béatitude selon la différence des mérites.

Ceci posé, saint Hilaire, dans le premier texte qu'on nous oppose, parle de la gloire consommée et parfaite ; autrement, si nous voulions forcer la valeur des mots, il s'ensuivrait que les impies ne sont pas même soumis aux supplices, ce qui est évidemment opposé à sa doctrine ; car, dans son traité sur le Ps. 2, il atteste que les âmes des impies sont aussitôt précipitées dans les enfers pour y être punies : « Nous en avons » pour témoins, dit-il, le riche et le pauvre de l'Evangile ; les » anges placèrent l'un dans la *demeure des bienheureux* et » *dans le sein d'Abraham ;* quant à l'autre, il descendit aussi- » tôt dans *la région des supplices*... il n'y a là ni délai ni » retard (1). » Saint Hilaire admet en outre, dans divers autres endroits, que les âmes des martyrs « s'en vont immé-

(1) N. 48. Ceci prouve encore que, dans la pensée de saint Hilaire, *sein d'Abraham* et *séjour des bienheureux* sont une seule et même chose.

» diatement *après la mort* dans le lieu du repos de la béatitude » éternelle, » tel que dans le comm. sur le Ps. 65, n. 22. Dans le second texte qu'on nous objecte, ce qui fait dire à saint Hilaire que les âmes ont soif du royaume de Dieu, c'est parce que, dans sa pensée, les deux royaumes de Jésus-Christ et de Dieu diffèrent en ce que, dans le royaume de Jésus-Christ, la vision n'est pas aussi complète qu'elle le sera dans le royaume de Dieu, où elle sera aussi complète que possible après la résurrection, comme il le dit lui-même dans le même endroit (1). Enfin, dans le troisième passage, le saint Père expose son opinion particulière : c'est que les âmes, à l'exemple de l'âme de Jésus-Christ, doivent descendre aux enfers avant d'être admises au ciel, sans déterminer toutefois le temps qu'elles doivent y passer (2). Au reste, saint Hilaire argumente comme il suit dans son explication du Ps. 41, n. 1 : « Si le » Christ est le repos de Dieu, donc ceux qui seront dans le » Christ seront dans le repos de Dieu. » La seule chose que se soit proposé de dire saint Ambroise, dans le livre de Caïn et d'Abel, c'est que les âmes sont encore incertaines du temps de la résurrection. Car si l'on pressait trop ses paroles, il s'ensuivrait que les âmes sont encore incertaines sur leur sort, ce qui est contraire à ses principes. Voici en effet ce qu'il dit, lett. 15, n. 4, de saint Achole, évêque de Thessalonique : « Il est donc » déjà habitant des demeures célestes, possesseur de la cité de » cette Jérusalem céleste, qui est dans le ciel. Il voit là » l'étendue immense de cette cité,... lumière perpétuelle sans » soleil; tout cela, il le voit déjà à découvert, il voit *main-* » *tenant* toutes ces choses-là face à face, etc. » On trouve une foule de choses semblables dans les écrits de saint Ambroise (3). Quant aux diverses demeures qu'il distingue dans son livre *du Bien de la mort,* qu'il écrivit peu de *temps après avoir été ordonné prêtre* (4), il les place dans le ciel; il écrit en effet,

(1) Voy. Muratori, ouv. cit., 12; il y réunit plusieurs témoignages qui démontrent pleinement que le sentiment de ce Père est d'accord avec la doctrine catholique.

(2) Voy. Muratori, ibid., c. 11, p. 99, où il fait observer que ce fut là aussi l'opinion particulière de saint Irenée et de Tertullien, mais qu'elle ne fut admise d'aucun autre.

(3) Voy. Muratori, ibid., c. 14, p. 135 et suiv.; il y cite plusieurs pass.

(4) Voy. l'avertissement dont les Bénédict. font précéder le liv. du Bien de la mort, et la note sur le c. 11 de ce livre, où ils concilient les contradictions apparentes du saint docteur; savoir, liv. II, de Caïn et d'Abel, c. 2, n. 9, que

c. 10 : « Ce sont là les demeures dont le Seigneur (Jean, XIV, » 1) dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son » Père, et qu'il va les préparer à ses disciples en retournant » vers son Père (1). » Burnet n'a donc pas de raison pour en abuser perfidement comme il le fait. Quant à saint Jean Chrysostôme, il veut, dans les paroles objectées, démontrer la nécessité de la résurrection du corps, mais il ne prétend pas que la béatitude de l'âme soit différée. Car, d'après son raisonnement, comme le corps a partagé les peines de l'âme, ils doivent être couronnés tous les deux, ou aucun ne doit l'être. Il transmet expressément le dogme catholique, lui aussi, lorsque, hom. 10 sur la II Cor., il dit : « Ne crains point. Aie » confiance en mourant. Car il ne te délivre pas seulement de » la corruption et ne te débarrasse pas seulement d'un lourd » fardeau, mais il te fait aussitôt aller vers le Seigneur. » Nous avons cité dans les preuves d'autres passages du même saint docteur qui ne sont pas moins exprès (2). Saint Augustin, dans le passage cité, semble indiquer qu'il doute sur le lieu, mais il admet la gloire avant le jugement dernier, ce qu'avait remarqué depuis longtemps L. Vivès dans ses notes sur les œuvres de saint Augustin. Le saint docteur écrit certes avec beaucoup de raison, lett. 187, n. 7 : « Quelque part que soit le » paradis, chaque bienheureux y est, puisqu'il est avec celui » qui est partout ; » et liv. IX, Conf., c. 3, où il dit, en parlant

nous avons cité, et ce qu'il affirme ici, « qu'elles ne craignent pas l'issue » incertaine de leurs actions au jugement dernier (les âmes) ; » ils expliquent donc les paroles du II liv., de Caïn et d'Abel, dans ce sens, que l'âme, d'après le sentiment commun et connu des Pères, ne doute point de son bonheur; qu'elle doute seulement sur le jour du jugement, et, qui plus est, sur le salut de ses frères, dont elle plaint le sort, au témoignage de saint Ambroise. Car si le saint homme eût pensé que l'âme est incertaine de son salut, comment eût-il dit, dans le même livre, c. 9, n. 31, des justes qui sont morts : « C'est » avec raison qu'on les tient pour vivants, car, quoiqu'ils aient subi la mort » du corps, ils jouissent de la vie incorporelle, et ils sont éclairés par l'éclat » de leurs mérites, et ils jouissent de la lumière éternelle? » Il tient le même langage en divers autres endroits.

(1) N. 45. Nous ferons pareillement observer ici que le saint évêque a puisé ce qu'il dit dans ce livre, des diverses demeures, dans le IV liv. d'Esdras, qui est un livre apocryphe, comme il l'atteste lui-même, lorsqu'il dit : « Nous » avons lu dans les livres d'Esdras,... et ces *demeures* rendront les âmes qui » y ont été purifiées, et le juge suprême se manifestera sur son siége. » Or, on lit cela dans le IV liv. d'Esd., c. 7, 32 et suiv.

(2) Voy. Muratori, ouv. cit., c. 15, où il expose nettement la pensée du saint docteur et résout toutes les objections que Burnet avait tirées de ses écrits

de son ami Nébridius, mort depuis peu : « Quel que soit ce » lieu, mon ami Nébridius vit dans le lieu qu'on appelle sein » d'Abraham... Car quel autre lieu peut occuper une telle » âme? Il vit dans ce lieu sur lequel il demandait tant de ren- » seignements à ma faiblesse. Il ne me prête plus l'oreille » maintenant, mais *il approche sa bouche spirituelle de la* » *source,* et il y puise à satiété la sagesse *dans son bonheur* » *sans fin.* Je ne pense pourtant pas qu'il *s'y enivre* au point » de m'oublier, puisque vous, *Seigneur, qui êtes la source où* » *il s'abreuve,* vous ne nous oubliez pas. » Mais, qu'est-ce que *s'enivrer,* dans la pensée de saint Augustin? *C'est voir Dieu face à face,* comme il dit lui-même dans son explication du Ps. 35, n. 14, où il explique le mot *enivrer.* Il manifeste aussi sa pensée dans ses discussions avec les pélagiens, qui mettaient une différence entre la vie éternelle et le royaume des cieux (1). Enfin, quant à saint Bernard, on peut dire que, dans les sermons cités, il parle de la gloire consommée et adéquate qu'obtiendront les saints lorsqu'ils auront repris leurs corps, et non de la gloire essentielle qui consiste dans la vision de Dieu, et qui cependant, dans sa pensée privée, doit être considérée comme moins parfaite à cause des désirs du corps, sous les coups desquels se trouvent, pour ainsi dire, les âmes qui en sont séparées. Ainsi, dans son serm. 87, discutant sur la contemplation de Dieu, il distingue trois modes, suivant les divers états des corps dans les saints : « Et d'abord, dit-il, » il est appelé nourriture, secondement breuvage, troisiè- » mement ivresse... Premièrement, ils le mangent pendant

(1) Nous ferons encore observer que saint Augustin fut autrefois millénaire, comme il l'avoue lui-même, liv. XX, de la Cité de Dieu, c. 7, où il dit : « Cette opinion serait en quelque sorte tolérable, si l'on admettait que la » présence du Seigneur procure quelques jouissances spirituelles aux saints » dans ce sabbat. Car, nous aussi, nous le crûmes autrefois. » Voyez J. Cadonici, Saint Augustin vengé de millénarisme, 1747; voy. aussi ses Trois dialogues, 1553, et enfin son ouvrage, de la Doctrine de saint Aug. sur la béatitude des saints avant la descente de Jésus-Christ aux enfers, 1763. Cadonici y fait observer que, d'après saint Augustin, les justes jouiront pendant mille ans, sur la terre, avec Jésus-Christ, des délices spirituelles, sans toutefois qu'ils aient été ou qu'ils doivent jamais être privés de la vision béatifique. On conserve, dans la bibliothèque de ce collège romain, une lettre de Muratori à ce même Cadonici, où il loue beaucoup son ouvrage et son talent à faire connaître la pensée de saint Augustin. Voy. cependant ce qu'a écrit, contre Cadonici, le Père Mamachius, O. P., dans son ouv. des Ames des justes dans le sein d'Abraham avant Jésus-Christ, 2 vol. in-4°, Rome, 1776.

» qu'ils sont encore revêtus de leur chair corruptible. Mais » ensuite, lorsqu'ils sont dépouillés de leur corps et qu'ils *sont* » *transportés dans le ciel,* on dit qu'ils boivent ce qu'ils man- » gèrent d'abord, parce qu'ils *contemplent* déjà *en apparence* » et sans peine ce qu'ils crurent d'abord par la foi, pendant » qu'ils étaient encore voyageurs et loin du Seigneur..... Les » saints qui sont dans cet état peuvent donc boire, mais ils *ne* » *peuvent pas s'enivrer,* parce qu'ils ne jouissent pas encore » de la *contemplation parfaite* de la divinité, empêchés qu'ils » sont par l'attente de la résurrection future de leur corps, » qui n'aura lieu qu'à la fin des siècles. » Et si parfois il a dit des choses un peu dures, il les a rétractées ailleurs, de manière qu'il est possible de concilier tout ce qu'il a dit (1). Car, dans son serm. 42, *sujets div.*, n. 5, il expose clairement en ces termes la doctrine catholique : « Ceux qui sont dans le ciel » *tressaillent d'allégresse à la vue de Dieu;* frères de Jésus- » Christ par nature, les cohéritiers de sa gloire, ils lui res- » semblent dans l'heureuse éternité; » et ailleurs (2).

III. *Obj.* 1. L'Eglise a toujours été dans l'usage de prier pour tout le monde indistinctement, ainsi que nous l'attestent les plus anciennes liturgies, savoir, pour la bienheureuse Vierge, pour les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, etc. Nous citerons comme échantillon la liturgie syriaque, où on lit ce qui suit sur les saints : « Dieu, accordez- » leur le repos, une bonne mémoire, et surtout à la très-sainte » vierge Marie. » On trouve la même chose dans les liturgies éthiopiennes de saint Jacques, de saint Marc, de saint Basile,

(1) Ce qu'il écrit dans son serm. 3, n. 1, sur les saints, est certainement extraordinaire; il y dit : « Vous l'avez remarqué,...... il y a trois états pour les » âmes saintes : le premier, c'est dans le corps corruptible; le second, sans » le corps; le troisième, dans le corps déjà glorifié. Le premier est celui du » combat; le second, celui du repos; le troisième, celui de la béatitude con- » sommée; le premier enfin est dans les tentes, le second dans le vestibule, » le troisième dans la demeure de Dieu, etc.; » et, serm. 4, n. 1 : « Pendant » ce temps-là, les saints jouissent d'un heureux repos à l'ombre de l'huma- » nité de Jésus-Christ,...... jusqu'à ce que vienne le temps où ils ne seront » plus placés sous l'autel, mais où ils seront placés dessus..... Mais, de » quelle manière seront-ils placés sur l'autel, dis-je, eux qui reposent main- » tenant dessous? Ce sera par la *vision* et la contemplation, et non par l'élé- » vation. Car le Fils se montrera à nous (comme il nous l'a promis), non » pas sous sa forme d'esclave, mais *comme Dieu.* Il nous montrera aussi le » Père et le Saint-Esprit, car rien ne nous dédommagerait de cette vision. » Cependant, ceci s'explique parfaitement par les passages du même docteur, que nous avons précédemment rapportés, sur la triple manière de voir Dieu.

(2) Voy. Muratori, c. 19, p. 202 et suiv.

de saint Grégoire de Nazianze, de saint Chrysostôme, de saint Epiphane, des deux saints Cyrille, dans le sacramentaire du pape Gélase et de saint Grégoire-le-Grand, et dans le missel mosarabique. On en trouve encore des traces dans la secrète de saint Léon, pape, dans laquelle nous demandons « qu'il re- » çoive la récompense bienheureuse, et qu'il nous concilie les » dons de la grâce du Seigneur. » Nous trouvons enfin dans les oraisons et les répons pour les défunts la preuve évidente que les âmes n'ont pas encore été jugées, tel que lorsque l'on dit : « Délivrez-la de la mort éternelle, etc.; » ou : « Faites » qu'elle ne soit pas précipitée dans le Tartare, » et plusieurs autres choses semblables. Donc :

Rép. 1. *D.* Dans un sens et pour une fin différente, *C.* pour la même raison et la même fin, *N.* Et quoique l'Eglise ait été dans l'usage de prier pour tous, ce qu'elle fait encore de nos jours, lorsqu'elle dit dans le canon de la messe : « Nous vous » conjurons, Seigneur, de leur donner, à eux et à tous ceux » qui reposent avec Jésus-Christ, un lieu de rafraîchissement, » de lumière et de paix ; » elle sait cependant distribuer ses vœux selon l'état de chacun, et adresser à Dieu ses prières pour des fins diverses. Elle demande, pour les âmes qui sont dans le purgatoire, le repos ; pour les saints qui sont dans le ciel, la gloire accidentelle et son accroissement, ou même la résurrection des corps, ou même plutôt elle s'adresse à eux pour nous recommander à leurs prières, pour les féliciter de leurs triomphes (1), etc. C'est ce qu'exprime parfaitement saint Augustin, dans son Catéch., c. 110, lorsqu'il dit : « Lorsque nous offrons le sacrifice de l'autel ou que nous fai- » sons l'aumône, sous quelque forme que ce soit, pour tous » les défunts qui ont été baptisés, ce sont des actions de » grâces pour les parfaits, des propitiations pour ceux qui ne » sont pas très-mauvais ; quant à ceux qui sont très-mauvais, » quoiqu'il soit impossible de les soulager après leur mort, ce

(1) Voy. Tournely, de Dieu, q. 14, Solutions des difficultés tirées des liturgies et des prières de l'Eglise. Quant à la secrète de saint Leon-le-Grand, voyez Rocca, de l'ord. saint Aug., Scholies sur les liv. sacramentaux de saint Grég.-le-Grand, Rome, 1597, p. 128.

Nous ferons aussi observer qu'il ne faut pas oublier qu'il en est qui font remarquer que l'Eglise ne savait pas si ces saints jouissaient déjà de la béatitude, ou s'ils n'avaient pas encore quelques légères fautes à expier, fautes qu'il est presque impossible de ne pas commettre pendant la vie présente. Ce qui fait que l'Eglise était dans l'usage de prier pour eux après leur mort. Voy. card. Bona, que nous citerons bientôt.

» sont des consolations pour les vivants ; » et serm. 159, n. 1 : « C'est faire injure à un martyr, dit-il, que de prier » pour lui, nous qui devons nous recommander à ses » prières (1) ; » il faut l'entendre, comme nous l'avons dit, de la gloire essentielle. Qu'il faille interpréter de la sorte les prières de l'Eglise, c'est ce que nous apprend l'usage où elle est aussi d'invoquer les saints qui règnent dans le ciel, ainsi que nous l'apprend cette même liturgie.

Rép. 2. *D.* En tant que l'Eglise, dans ses prières et ses répons pour les défunts, considère la chose passée comme présente, *C.* en tant qu'elle regarde la sentence, le jugement comme incertain, *N.* Les solennités que l'Eglise célèbre pendant le cours de l'année prouvent que telle est sa manière d'agir. Car, quoiqu'il s'agisse d'une chose passée, elle n'en est pas moins dans l'usage de la considérer comme présente ou comme future, *V. G.* Ainsi, au temps de l'Avent, elle réitère souvent ces supplications : « Cieux, laissez échapper votre » rosée, et que les nuées fassent pleuvoir le juste, etc., » et ainsi du reste ; elle se sert de ces divers moyens pour avertir ses enfants, les exhorter, les exciter à la piété, faire naître en eux la joie ou la tristesse, suivant les circonstances diverses où elle se trouve (2).

IV. *Obj.* La raison elle-même nous dit que la gloire doit être différée, 1. car les saints de l'Ancien-Testament n'en jouirent pas immédiatement ; donc ceux du Nouveau-Testament ne doivent pas en jouir immédiatement non plus. 2. Jésus-Christ lui-même descendit aux enfers dans son âme, et il ne monta au ciel qu'après sa résurrection. 3. Le corps, en outre, fut associé aux mérites de l'âme ; donc il doit aussi jouir avec elle, 4. vu surtout que l'âme est malheureuse lorsqu'elle est séparée de son corps, puisqu'elle soupire toujours après lui. Donc :

Rép. 1. Comme il s'agit d'un dogme de foi, ce n'est ni à la raison ni aux convenances qu'il faut avoir recours pour l'attaquer ou le défendre, mais bien à des monuments, et il faut

(1) Voy. Tournely, de Dieu, q. 14. Mais il explique plus nettement la pensée de l'Eglise, lorsqu'il dit : « Les fidèles savent que la discipline ecclésiastique » veut que, lorsqu'on récite à l'autel les noms des martyrs, on ne prie pas » pour eux, mais que l'on prie pour les autres défunts dont on fait mémoire. »

(2) Card. Bona, des Quest. liturg., liv. II, c. 44 et suiv., et Benoît XIV, Saint sacrifice de la messe, liv. II, c. 9 ; Lebrun, Explication de la messe, Paris, 1741, tom. III, dist. 10, art. 18, *Remarques*, p. 300 et suiv.

voir s'il s'appuie et sur l'Ecriture et sur la tradition, oui ou non ; dès qu'on s'est assuré de cela, il n'y a plus de conjectures possibles. Nous allons maintenant répondre à chaque objection en particulier.

Rép. 2. *N. A.* Quant à la première, *N. C.* et la parité. Car la raison de temps qui existait pour les saints de l'Ancien-Testament n'existe pas pour ceux du Nouveau-Testament. Car, comme Jésus-Christ fut le premier-né d'entre les morts, il devait entrer aussi le premier dans le ciel, il devait y entrer avant que personne n'y eût été admis.

Rép. 2. *N. C.* et la parité ; car, outre que l'âme de Jésus-Christ jouissait de la vision béatifique de Dieu, il descendit aux enfers pour en retirer les âmes des justes qui s'y trouvaient et les conduire au ciel avec lui ; cette raison n'existe pas pour les saints, et on ne peut pas en tout les assimiler à Jésus-Christ, car autrement ils devraient aussi ressusciter le troisième jour avec lui, etc.

Rép. 3. *D. A.* De façon toutefois que l'âme est la cause des mérites, *C.* autrement, *N.* Car l'âme se sert du corps pour faire de bonnes œuvres comme d'un instrument ; puis je nie la conséquence et la parité, parce que l'âme séparée du corps est capable de la gloire.

Rép. 4. Soit que l'âme soit toujours pressée du désir de s'unir à son corps, il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle en soit malheureuse, soit parce que l'essence de la béatitude consiste dans l'âme, et que celle qui rejaillit sur le corps n'est qu'accidentelle, soit parce que Dieu peut suppléer à ce désir avec usure.

V. *Obj.* Jean XXII souscrivit à l'opinion de ceux qui croient que la vision est différée ; trois fois, en effet, il la défendit dans l'église d'Avignon. Ce qui fait qu'il accueillait avec bienveillance les fauteurs de son opinion, pendant qu'il poursuivait ceux qui lui étaient opposés, comme cela eut lieu pour Durand, évêque de Meaux, qui n'échappa qu'avec peine au jugement de ce pontife, appuyé qu'il était par l'autorité royale et la protection de Thomas de Valois, de l'ordre des prêcheurs, et qui fut jeté en prison. Ce fut à ces fins, et pour attirer à son sentiment un plus grand nombre de partisans, qu'il envoya à Paris Gérard Eudes, général des mineurs, avec Arnold de Saint-Michel, comme le rapportent le cardinal des Allais, Gerson, Ocham et plusieurs autres. Aussi Philippe, roi

de France, menaça-t-il ce même Jean du feu s'il ne renonçait à son sentiment. Donc :

Rép. N. A. Mais afin de mieux connaître le fait qui concerne Jean XXII, il faut tenir un compte rigoureux des observations suivantes, que nous faisons par ordre.

I. Il s'éleva de son temps une discussion entre quelques mineurs et quelques élèves de l'ordre des prêcheurs sur cette question : Les bienheureux qui sont admis dans le ciel jouissent-ils immédiatement, outre la vision de l'humanité de Jésus-Christ, de la vision même de Dieu (1)? Jean tenta de trancher cette controverse, et afin de procéder avec la maturité qu'exigeait la gravité de la question, qui était assez compliquée alors, il réunit avec soin tout ce qui semblait favoriser les deux partis, tant dans l'Ecriture que dans les écrits des Pères. Et il soumit tout cela à la discussion des cardinaux, des évèques et des docteurs, et il leur enjoignit, sous peine d'anathème, *de lui rapporter* ce qu'ils en pensaient, comme il le dit lui-même (2).

II. Après avoir réuni les documents où se trouvaient les raisons pour et contre, pour repousser la calomnie par laquelle les malveillants prétendaient qu'il favorisait la négative, il réunit par des lettres publiques les cardinaux, et il protesta en leur présence « qu'il ne lui était jamais venu en pensée de » s'écarter de la vérité ou de croire quoi que ce soit de con- » traire à l'Ecriture ou à la foi orthodoxe; » et il voulut que cette protestation fût publiée dans l'univers catholique tout entier (3). Il se disculpa aussi de cette calomnie auprès du roi Philippe par des lettres qu'il lui adressa, surtout en ce qui concernait les deux hommes que, disait-on, il avait envoyés à Paris pour propager cette doctrine (4).

III. Ceux qui contribuèrent surtout à propager cette erreur, ce furent les schismatiques qui favorisaient Philippe de Bavière, dont la haine et la jalousie contre ce pieux pontife le poussèrent jusqu'à lui opposer l'antipape Pierre de Corbaria.

(1) Voy. Raynald de Trévise, Ann. eccl., ann. 1333. Les sermons de saint Bernard, sur la solennité des saints, que nous avons cités plus haut, paraissent avoir été la cause de ces discussions. Mais cette question fut agitée l'an 1331.

(2) Voy. Raynald, ibid., ann. 1334, n. 7.

(3) Ibid.

(4) Ibid. Les pseudo-mineurs ont aussi fait mention de cette protestation, surtout Bonagratia, ennemi acharné de ce pontife.

Ces fausses rumeurs allèrent jusqu'à égarer quelques écrivains moins prévenus en faveur de ce pontife, et leur firent accueillir et transmettre à la postérité ces calomnies (1).

IV. Ce ne fut pas le pape Jean qui poursuivit Durand, évêque de Meaux, non plus que Thomas de Valois; ils le furent l'un et l'autre par l'inquisiteur de la foi : Durand, à cause des opinions erronées qu'il disséminait dans l'un de ses livres (2); Valois, non-seulement parce qu'il attaqua publiquement le pontife, mais encore parce qu'avant que la question ne fût tranchée, il appela la malédiction divine sur ceux qui soutenaient une opinion contraire (3).

V. Philippe et Robert, rois l'un de France et l'autre d'Ecosse, adressèrent au pontife des lettres où ils lui exprimaient leur soumission, et le conjuraient de vouloir bien mettre un terme à cette discussion (4); les théologiens de Paris firent aussi la même demande au pontife dans une lettre qu'ils lui adressèrent, et où ils s'expriment ainsi qu'il suit : « Nous » supplions, avec tout le respect, le dévouement et la soumis» sion dont nous sommes capables, votre béatitude, en ce qui » concerne la question énoncée... que Votre Sainteté daigne y » mettre fin en confirmant la vérité de celle dans laquelle la » dévotion du peuple chrétien, qui est confié à vos soins, a été » nourrie jusqu'à ce jour (5). » Ceci est certainement inconciliable avec ce que répandaient les ennemis du pontife, et dont se saisit trop légèrement et imprudemment le cardinal des Allais, qui le publia en 1406, c'est-à-dire soixante-deux ans après la mort de Jean XXII.

VI. Enfin, lorsque la question eut été assez débattue, Jean se décida, sur les instances de Philippe et de l'Université de

(1) Génébrard, Ocham, Ciaconius sont mentionnés par Bzovius, de l'ord. des prêch., parmi les ennemis du pontife; voy. Annal. eccl., ann. 1331. On voit cependant que, parmi eux, Ocham doute de la vérité de ce qu'il avait dit de Jean XXII, car il dit : « Si je cite ces assertions (de Jean) autrement qu'elles » ne sont, ou ses ouvrages, j'en impute la faute à ceux de qui je les tiens..... » Ce n'est pas ma faute, à moi, c'est parce qu'on me les a rapportées telles. » Dialogue, p. II, trait. II, vers la fin.

(2) Les inquisiteurs reprirent en Durand, évêque de Meaux, appelé le docteur *très-robuste*, trois erreurs principales que nous ne rapporterons point ici, mais que l'on peut voir dans Raynald, ann. 1333, n. 48 et suiv.

(3) Voy. Bzovius, l. c., n. 11.

(4) Joseph Villani, liv. XI, c. 19.

(5) Voy. Martène, ouv. int. Nouveau trésor d'anecdotes, Paris, 1717, in-fol., tom. I, col. 1383 et suiv.

Paris, à donner une décision définitive en faveur de la vision béatifique immédiate de Dieu. Mais comme la mort le surprit et qu'il ne put pas la publier, il la lut devant les cardinaux et les notaires, et il y protestait « que c'était là et que ç'avait » toujours été sa pensée (1). » Que telle ait toujours été sa pensée sur ce point, nous en avons pour garant les protestations fréquentes qu'il publia dans l'occasion, pendant les trois dernières années de sa vie ; c'est dans ce but qu'il ouvrit cette discussion, comme tout cela le prouve clairement. C'est aussi ce que nous attestent les écrivains de l'époque, même les moins favorables à ce pontife. Bzovius, parlant en effet des trois sermons qu'il prêcha dans l'église d'Avignon, et qui sont perdus depuis longtemps, et où il semblait combattre le dogme catholique par l'Ecriture et les Pères, fait *observer qu'il les citait sans affirmer ni discerner* (2) ; il ne les citait que *comme pièces de discussion,* ajoute Ciaconius (3) ; *c'est le moyen d'arriver plus promptement à la vérité,* comme l'écrivait le même pontife au roi Philippe, l'an 1333 (4).

On voit, par ces renseignements puisés aux sources les plus authentiques, que non-seulement les objections tombent d'elles-mêmes, mais encore que Calvin s'est rendu coupable de mensonge lorsqu'il n'a pas rougi d'affirmer que Jean XXII avait enseigné que les âmes étaient mortelles (5), et que certains auteurs catholiques rapportent moins exactement le fait, lorsqu'ils prétendent que le pontife inclinait vers le sentiment

(1) Voy. Raynald, ann. 1334, n. 37. Nous ne saurions ici passer sous silence que Jean, dans la bulle de canonisation de saint Thomas d'Aquin, dit de ce même saint « qu'il est connu, qu'il est placé dans les rangs des armées » célestes, et qu'il bénit Dieu ; » elle fut donnée le 18 juillet 1323, voy. Bull., de l'ord. des prêch., Rome, 1730, tom. II, p. 161. On lit la même chose dans la bulle de canonisation de saint Louis de Toulouse, du 7 des ides d'avril 1317, voy. Bull. rom., Laërt. Chérubini, Rome, 1617, tom. I, p. 153.

(2) Voy. Bzovius, ann. 1331, n. 11; voy. aussi la lett. cit. de l'université de Paris à Jean XXII, Martène, pass. cit.; voici les paroles des docteurs de Paris : « Votre Sainteté a allégué (dans cette question), avec une élégance et » une habileté admirables, un bien plus grand nombre d'autorités que nous » n'en avons jamais vu dans aucun docteur, et elle les a toutes ramenées à » un seul point, *ne faisant, toutefois, que les citer, sans rien décider, sans* « *rien avancer,* ou sans chercher à faire *prévaloir aucune opinion,* comme » nous l'avons entendu, daignez, etc. »

(3) Hist. des pont. rom., Rome, 1630, in-fol., tom. I, col. 871 ; il y dit : « Affirmant que tout ce qu'il y dit c'est par mode de discussion, et qu'il n'a » encore rien décidé. »

(4) Raynald, ann. 1333, n. 46 et suiv.

(5) Liv. IV, Instit., c. 7, § 28 ; voy. à ce sujet Raynald, ann. 1334, n. 38.

contraire, savoir, du retard de la vision béatifique, et que ceux qui prétendent que Jean XXII la définit *ex cathedra*, s'écartent plus encore de la vérité, puisqu'ils atténuent par là l'infaillibilité du pontife romain (1).

ARTICLE II.

Du Purgatoire.

Par ce mot, *purgatoire,* nous désignons un état d expiation temporaire où les âmes justes, qui sont séparées de leurs corps, sont détenues pour y satisfaire à quelque dette temporaire provenant ou de péchés véniels ou de péchés mortels pardonnés déjà quant à la coulpe, jusqu'à ce qu'elles soient dignes d'être admises dans la béatitude céleste. Afin de faire disparaître et les indulgences et les suffrages que l'Eglise catholique est dans l'usage d'appliquer au soulagement de ces âmes, les novateurs du seizième siècle, marchant sur les traces de l'hérétique Aérius, qui vivait au quatrième siècle, des pétrobrusiens, des albigeois, des vaudois et de quelques autres sectaires, attaquèrent l'existence du purgatoire, et par là l'utilité des suffrages. Luther hésita d'abord, mais il rejeta bientôt l'un et l'autre. Quant à Calvin, il est allé jusqu'à dire, Instit., liv. III, c. 5, § 3, qu'il faut crier « non-seulement de la bouche, mais » à gosier déployé et à pleins poumons, que le purgatoire est » une invention exécrable de Satan, qui ruine la croix de » Jésus-Christ et qui outrage d'une manière intolérable la mi» séricorde de Dieu, qui ruine et anéantit notre foi. » Pour combattre néanmoins avec plus de succès ces novateurs, nous allons nettement poser l'état de la question, distinguant d'abord ce qui est strictement de foi de ce qui ne sort pas des limites de l'opinion. Or, voici d'abord les deux seuls points qui sont de foi sur le purgatoire : ce sont, d'abord l'existence du purgatoire, en second lieu l'utilité des suffrages, comme le démontrera ce que nous allons dire. Quant à tout ce qui concerne le lieu, le temps, la nature des supplices, ces questions

(1) Tel l'auteur de la Défense de la déclaration, etc., de 1682, part. III, liv. IX, chap. 46. Il est un certain nombre d'auteurs qui prétendent que cet ouvrage n'est pas l'œuvre authentique de Bossuet, et ils s'appuient sur des raisons qui ne sont pas à dedaigner, ou, du moins, qu'il a été interpellé avant de voir le jour par son propre neveu, qui n'était que trop attaché au part janséniste. Or, l'editeur de cet ouvrage est vraiment halluciné dans les notes qu'il y joint. Voy. œuv. de Bossuet, éd. de Liege, 1763, tom. 21.

ne sont pas de foi catholique, ou l'Eglise ne les a pas définies. Le purgatoire est-il un lieu particulier, oui ou non? où est placé ce lieu? les âmes demeurent-elles peu ou beaucoup de temps en purgatoire? le feu du purgatoire est-il un feu matériel ou un feu métaphorique? consiste-t-il dans une certaine tristesse de l'âme, issue de l'examen de la vie antérieure, de la hideur du péché, ou d'autres causes qui font que cette affliction est volontaire, que les âmes l'ont choisie elles-même pour se purifier (1); les anciens Pères de l'Eglise furent divisés autrefois sur ces questions, et les scholastiques sont loin aussi d'être du même avis sur ces divers points. On peut en dire autant sur la manière dont les âmes des morts sont soulagées par les suffrages des fidèles; les théologiens sont aussi divisés de sentiments sur cette question, et on peut, entre autres, consulter à ce sujet Bellarmin, tout le liv. II du purgatoire, et les deux frères *germains de Valemburg* (2). Nous savons parfaitement que, parmi les choses que nous venons de dire, il en est qui ne touchent point à la foi; qu'il en est d'autres qui, pour n'être pas définies, ne pourraient pas être rejetées sans témérité, vu que l'on sait assez quel est non-seulement le sentiment commun des théologiens à cet égard, et duquel un cœur vraiment chrétien ne peut pas s'écarter sans les plus graves motifs; mais on sait encore quel est le sentiment de l'Eglise elle-même sur ces points, surtout sur ce qui regarde l'intensité des supplices auxquels les âmes sont soumises dans le purgatoire. Pour nous, comme nous nous sommes proposés de défendre les dogmes catholiques et de les prouver contre les erreurs qui leur sont opposées, ou contre les choses qui

(1) Leibnitz, Syst. de théol. cit., p. 350; voici ce qu'il dit : « Presque tous » (les anciens et les modernes) pensèrent que, lorsque les âmes quittent le » corps, elles acceptent volontiers, comme correction paternelle et en » même temps purgative, quelle que soit cette peine, celle qui résulte de la » tristesse qu'elles éprouvent en voyant l'imperfection de leur vie passée et » la hideur du péché qu'elles ont commis; *elles l'acceptent volontiers, dis-je,* » *et ne voudraient pas entrer par une autre voie dans la béatitude.* Plusieurs » hommes marquants ont fait observer que cette affliction de l'âme, songeant » à sa vie passée, est volontaire, et, parmi eux, L. de Grenade tient la pre» mière place, lui qui consola surtout Philippe II dans sa dernière maladie. » Leibnitz a très-probablement puisé ces idées dans l'admirable livre que sainte Catherine de Sienne a composé sur le purgatoire, et qui mérite d'être lu dans son entier à cause des choses admirables qu'il renferme. Il a été imprimé à la fin de la vie de la sainte.

(2) Pierre et Adrien, tous deux évêques et controversistes célèbres. Voy. Traités spéciaux des controverses sur la foi, cours complet de théologie, tom. I, Unité de l'Eglise, liv. XIII, controverse 1, du Purgatoire, § 5.

attaquent en quoi que ce soit la doctrine catholique, tenant pour vraies les choses qui sont prouvées par le consentement unanime, nous établissons la proposition suivante contre la doctrine des protestants.

PROPOSITION.

Il y a un purgatoire, et les âmes des fidèles qui y sont détenues sont soulagées par les suffrages des fidèles.

I. Cette proposition est de foi dans ses deux parties, d'après la profession de foi publiée par ordre de Pie IV, en vertu de laquelle tout catholique doit professer « qu'il croit fermement » qu'il y a un purgatoire, et que les âmes qui y sont détenues » sont soulagées par les suffrages des fidèles. » Elle a été en outre définie par le concile de Florence dans son décret d'union; le concile de Trente, sess. XXV, dit, dans son décret du purgatoire, que l'Eglise, guidée par le Saint-Esprit, éclairée par les saintes Ecritures, l'antique tradition des Pères transmise dans les saints conciles, a enseigné « qu'il y a un purgatoire, et que » les âmes qui y sont détenues peuvent être soulagées par les » suffrages des fidèles, mais surtout par l'inappréciable sacri- » fice de la messe. » Il prend au même endroit une mesure sage : « Le saint synode prescrit aux évêques de veiller avec » soin à ce que l'on enseigne aux fidèles la doctrine du pur- » gatoire telle que l'ont transmise et les saints Pères et les » saints conciles, pour qu'en étant instruits ils la croient et la » tiennent pour vraie. Ils doivent veiller à ce qu'on bannisse » des instructions publiques qui se font devant un auditoire » peu instruit, les questions difficiles et subtiles qui n'édifient » pas et qui sont peu profitables à l'édification. Ils ne doivent » pas permettre non plus de traiter, de divulguer des choses » incertaines ou qui paraissent fausses. Ils doivent prohiber » ce qui n'a trait qu'à la curiosité ou à la superstition, à un » lucre honteux, comme étant des sujets de scandale pour les » fidèles. » Mais comme l'erreur des protestants consiste en ce qu'ils prétendent que la coulpe ne peut pas être remise sans que la peine soit remise tout entière, elle aussi, le même concile, sess. VI, can. 31, définit : « Si quelqu'un dit que la peine » éternelle due au péché est si parfaitement remise à celui qui » a obtenu la grâce de la justification par la pénitence, qu'il » ne lui reste plus à satisfaire à aucune peine temporelle, soit

» dans cette vie, soit dans la vie future, dans le purgatoire, » avant d'entrer au ciel, qu'il soit anathème. » Que l'Eglise catholique donc ait d'abord puisé sa doctrine sur le purgatoire dans les saintes Ecritures, pour ce qui est de l'Ancien-Testament, nous en avons une preuve irréfragable dans les paroles suivantes, tirées du II liv. des Machabées, XII, 43, où il est fait une mention glorieuse de la piété héroïque du valeureux Judas Machabée : « Et ayant recueilli, au moyen d'une quête » qu'il fit faire, douze mille drachmes d'argent, il les envoya » à Jérusalem, afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés » des personnes qui étaient mortes, et ayant de bons et de » religieux sentiments sur la résurrection (car s'il n'avait pas » espéré que ceux qui avaient été tués ressusciteraient un jour, » il lui eût paru vain et superflu de prier pour les morts). Ainsi » il considérait qu'une grande miséricorde était réservée à ceux » qui étaient morts dans les sentiments de la piété. C'est donc » une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, » afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Les paroles de ce texte sont si claires qu'elles n'ont pas besoin de commentaire, et le seul moyen d'en décliner l'autorité, ç'a été pour les protestants de nier la canonicité de ce livre (1). Mais ils l'ont vainement tenté, ainsi que le prouvent en temps et lieu les professeurs d'Ecriture sainte. Quant au Nouveau-Testament, nous en trouvons une preuve dans les paroles suivantes de Jésus-Christ, saint Matth., XII, 32 : « Celui qui aura pro» noncé une parole contre le Fils, il lui sera pardonné ; mais » celui qui aura dit quelque chose contre le Saint-Esprit, son » péché ne lui sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre. » Ces paroles de Jésus-Christ font évidemment allusion à la persuasion où étaient les Juifs, qu'il est certains péchés qui sont remis dans la vie future, comme l'indiquent les paroles que nous avons citées du livre des Machabées : « Pour qu'ils soient » délivrés de leurs péchés. » Car, comme le fait observer saint Augustin, « on ne dirait pas avec vérité, de quelques» uns, que leurs péchés ne leur seront remis ni dans ce » monde ni dans l'autre, s'il n'y en avait pas quelques-uns » (pécheurs) auxquels, s'ils ne sont pas remis dans ce monde, » ils le sont dans l'autre (2). » Et saint Bernard : « S'ils ne

(1) Noël Alex., diss. 45, sur le Ier et le IIe siècle de l'Eglise.

(2) Liv. XXI, Cité de Dieu, c. 24, n. 2.

» croient pas, dit-il, qu'il y a un feu purifiant après la mort...
» qu'ils demandent à celui qui a dit qu'il y a un péché qui
» n'est remis ni dans ce monde ni dans l'autre ; pourquoi
» a-t-il dit cela, s'il n'y a pas dans l'autre vie une rémission ou
» une purification du péché (1) ? » Tout cela se réduit enfin à dire : D'après les paroles citées de Jésus-Christ, il est quelques péchés qui peuvent au moins être remis, quant à la peine, dans la vie future ; mais ceux qui meurent avec de tels péchés ne peuvent pas entrer dans le royaume des cieux, puisqu'il n'y entre rien de souillé ; ils ne peuvent pas aller en enfer, puisque les péchés n'y sont point remis, et qu'il n'y a pas d'espoir d'en sortir ; il doit donc y avoir un état intermédiaire de supplices et de peines temporaires où ils sont détenus pour expier ces péchés.

Les anciens Pères nous attestent aussi que l'Eglise catholique tient sa doctrine du purgatoire d'une ancienne tradition, tels d'abord que Tertullien, liv. *Cour. du soldat*, c. 3 : « Nous
» offrons tous les ans, dit-il, des oblations pour les morts. Si
» vous cherchez dans l'Ecriture, dit-il encore, c. 4, la
» prescription de ces enseignements et d'autres enseignements
» semblables, vous ne l'y trouverez pas (qui prescrive ces
» oblations annuelles) ; elles viennent de la tradition, l'usage
» les a confirmées, et la foi les observe. » Il dit la même chose et dans le liv. *de la Monogamie* et ailleurs (2). Saint Cyprien, dans sa soixante-sixième lettre adressée au clergé et au peuple de Furnitanie, défend *d'offrir aucun sacrifice pour l'âme de* Victor, *ou de faire pour lui dans l'Eglise quelque prière que ce fût*, parce qu'il avait osé instituer, contre les canons, le prêtre Geminius Faustin le tuteur de ses biens. « Les évêques
» nos prédécesseurs, ajoute-t-il, après y avoir mûrement
» réfléchi et pour de bonnes raisons, ont pensé qu'aucun frère,
» en mourant, ne devait nommer pour son tuteur ou curateur
» un clerc ; et que si quelqu'un le faisait, il ne fallait pas offrir
» le sacrifice pour lui, ni célébrer pour le repos de son âme. » Il est donc certain que l'église d'Afrique était dans l'usage, dès le deuxième et le troisième siècle, d'offrir le sacrifice pour les morts, et surtout que les Pères parlent de cela comme d'une coutume transmise par les anciens et la tradition (3). Mais la

(1) Serm. 56, sur le cant. n. 11.

(2) De la Monog., c. 10, vers la fin, et liv. int. Exhortation à la chasteté, ch. 11.

(3) Il faut ne pas oublier ici ce que nous avons dit ailleurs, c'est que

même chose se pratiquait en Orient. Saint Cyrille écrit dans ses *Catéch.*, V, *Mystag.*, n. 9 : « Ensuite généralement pour » tous ceux qui sont morts parmi nous (nous prions), parce » que nous croyons que cela est très-profitable à leurs âmes; » et l'on prie pour eux tant que la victime sainte et redoutable » est sur l'autel. » Eusèbe, liv. IV, *Vie de Constantin*, rapporte, c. 71, qu'on avait offert le saint sacrifice pour l'âme de l'empereur lui-même dans *le martyre des apôtres*. Je ne citerai ni Arnobe, ni les deux saints Grégoire de Nazianze et de Nysse, ni saint Chrysostôme et saint Basile, et un grand nombre d'autres qu'énumère Noël Alex. (1). Car nous les citerions inutilement, puisque Calvin confesse que tous les Pères enseignent que, pendant les treize premiers siècles, l'on a prié pour les morts, bien qu'il porte l'audace jusqu'à dire que, pendant tout ce temps-là, tout le monde a été dans l'erreur. « Je » dis en ceci, écrit-il, liv. III, Instit., c. 10, qu'ils ont eu quel» que chose d'humain, et je prétends par conséquent qu'il ne » faut pas les imiter. » C'est aussi ce qu'avoue Dallæus, ce que confirme Forbesius, qui établit clairement, en outre, dans ses *Instructions historiques*, que la prière pour les morts s'appuie sur l'autorité de tous les Pères, et pourtant il conclut : *Il n'est pas sûr d'imiter les anciens;* c'est aussi ce que confesse Pierre Vermilius, surnommé Martyr, dans son Comm. sur la I Cor., c. 3, où il dit que l'Eglise a toujours prié pour les morts (2).

II. Nous en avons pour témoins, outre les Pères, les plus anciens conciles. Le troisième concile de Carthage, tenu l'an 397, « prescrit de n'offrir le sacrifice qu'à jeun..... et si » quelqu'un est mort après midi..... qu'il faille prier pour » lui, de n'offrir que des prières seules (3). » Le premier concile de Brague, c. 16, défend de prier pour ceux qui se sont donné la mort (4); et, c. 24, il prescrit de diviser entre les

l'église d'Afrique reçut de Rome la foi ou l'Evangile, et, par conséquent, l'article du purgatoire et des suffrages pour les morts, et, par suite, ce qui en est la conséquence naturelle, qu'elle en reçut la même foi que celle de cette Eglise au Ier et au IIe siècle.

(1) Diss. 45, sur le IIe siècle de l'Eglise.

(2) Ceci nous prouve aussi que les protestants veulent nous jouer lorsqu'ils feignent de faire remonter les controverses de la foi aux trois premiers siècles de l'Eglise. Voy. Noël Alex., diss. cit.

(3) Act. des conc., Hard., tom. I, col. 964.

(4) Ibid., tom. III, col. 351.

clercs les offrandes qui ont été faites pour prier pour les morts (1). Les conciles de Châlons et de Worms ont aussi fait mention de ces mêmes suffrages, etc. (2).

III. Nous en avons pour témoins les liturgies les plus anciennes, non-seulement de l'Eglise catholique, telles que sont celle dite de Saint-Jacques, qui fut en usage dans la plupart des églises d'Orient, qui est citée par le concile *in Trullo*, et qui est expliquée par saint Cyrille de Jérusalem; soit les liturgies des saints Matthieu, Marc, Pierre, etc.; soit les liturgies dites de saint Basile, de saint Jean Chrysostôme, de saint Grégoire, de saint Cyrille; la liturgie syriaque, la mozarabique ou d'Espagne, etc., pour ne pas parler des autres liturgies de l'église d'Occident. Mais nous en avons encore pour témoins les liturgies de plusieurs sectes qui se sont séparées de l'Eglise dès les premiers siècles, et parmi lesquelles se trouvent les liturgies jacobite, cophte, arménienne, éthiopienne, syriaque, nestorienne, des Malabares et des Chaldéens. Les Malabares ont une messe spéciale pour les morts; on peut la voir dans Lebrun (3), qui fait observer que toutes les liturgies qui remontent au-delà du XVI[e] siècle *contiennent toutes, sans exception*, des mémoires et des prières pour les âmes des défunts, et que toutes les églises d'Orient croient que ce furent les apôtres qui le réglèrent ainsi; comme aussi d'après ce qui se lit dans les constitutions apostoliques publiées vers la fin du II[e] siècle (4).

IV. Nous en avons pour témoins les vieilles épitaphes ou inscriptions sépulcrales elles-mêmes, où les vivants demandent la paix et le repos pour les morts, et où, quelquefois, ce sont les morts eux-mêmes qui demandent ces biens; Gener les a publiées (5), et l'ill. Morcelli (6) après lui. Enfin, nous en

(1) Act. des conc., Hard., tom. III, col. 332.

(2) Ibid.

(3) Explication de la messe, etc., Paris, 1741, tom. III, diss. 10, p. 300; voy. aussi card. Bona, des Choses liturgiques, liv. II, c. 1, § 7, ou Office des morts, §§ 2-3.

(4) Cotelier, des Saints Pères apostoliques, vol. I, p. [illegible], liv. VIII; Const. apost., c. 41 et 42; voy. ibid., n. 25; voy. aussi card. Thomas, tom. V, p. 226, col. 1 et suiv.

(5) Théologie dogmatico-scholast., Rome, 1773, tom. IV, trait. III, p. II, liv. III, § 2, class. 8, p. 430 et suiv.

(6) Du Style des inscriptions latines, Rome, 1780, liv. II, c. 5, des *Epitaphes*; non-seulement il rapporte plusieurs anciennes inscriptions où les chrétiens qui les ont placées, demandent pour les morts la paix et l'expiation des

avons pour témoins un grand nombre de protestants même. A Calvin, à Dallée, à Pierre Martyr, que nous avons cités plus haut, il faut ajouter Bingham, qui confesse que cet usage exista même dans l'Eglise primitive, savoir, l'usage de prier pour les morts et d'offrir pour eux le sacrifice (1). Il est maintenant un grand nombre de protestants d'Angleterre et d'Allemagne qui admettent qu'il y a, après la mort, un état d'expiation. En Angleterre, on remarque surtout Montagu et Gunninn, cités par Starck (2), qui confessent qu'ils admettent un état d'*épuration;* de plus, Scheldon, Blanscford, Barow, cités par Tabaraud (3), qui ne rejettent pas non plus les prières et les suffrages pour les morts. Mais parmi les Allemands, le docteur Molanus, cité par Bossuet (4), prétend que les luthériens non-seulement approuvent, mais encore recommandent de fréquentes prières pour les morts (5). Quant à Leibnitz, il défend *ex professo,* dans son Système théologique, et l'état d'expiation et les prières ou suffrages pour les défunts (6); le docteur Less, théologien de Gottingue, professe la même doctrine (7), de même que Young, qui a écrit tout récemment (8), et qui ajoute aux raisons sur lesquelles s'appuie cette vérité d'autres raisons. Il n'est pas étonnant de voir les protestants admettre enfin le purgatoire ou état d'*expiation,* qu'ils appellent aussi l'*école de*

péchés; mais il fait observer que cette expression, *en paix,* ou, *que Dieu fasse qu'il soit en paix,* est toute chrétienne, de sorte que les savants ne demandent pas d'autre preuve pour reconnaître qu'une inscription est chrétienne. Voy. § 14. On lit, dans notre musée de Kirker, une très-ancienne inscription où la foi des anciens sur le purgatoire est exprimée en ces termes : « Kalimar, que Dieu te donne un lieu de rafraîchissement avec ta » sœur Hilaire. »

(1) Tom. VI, p. 330 et suiv., éd. Hall., au liv. V, c. 3, § 16, où il dit : « Tous les *auteurs ecclésiastiques, sans exception,* sont d'avis que l'Eglise était » dans l'usage de prier pour tous. » Or, il s'agit des prières pour les morts.

(2) Entretiens philosophiques, ou le Banquet de Théodule, par M. le baron de Starck, ministre protestant, trad. de l'allem. sur la 5e édit., Paris, 1818, p. 335.

(3) Tabaraud, a. a. o., p. 335, 420 et suiv., ibid.

(4) Projet de réunion dans les œuvres posthumes de Bossuet, tom. I, p. 90.

(5) Wegscheider lui-même confesse, § 192, n. *f,* que l'église luthérienne n'a pas improuvé complètement les prières pour les morts. On lit, dans l'Apol. de la conf. d'Augsbourg, art. 12, p. 274 et suiv. : *Nous ne défendons pas entièrement cette prière* (pour les morts).

(6) Exposition de la doctrine de Leibnitz sur la religion, ou Système théologique, édit. par M. Emery, Paris, 1819, p. 348 et suiv.

(7) Théorie de la religion chrétienne, Starck, liv. cit.

(8) Théorie de la connaissance des esprits, ibid.

la préparation (1), puisque le genre humain presque tout entier défend ce dogme, soit par un instinct naturel, soit, et c'est ce que je crois le plus probable, parce qu'il le tient de la tradition ancienne. C'est en effet ce qu'admettent les Juifs, soit anciens, comme nous l'avons prouvé clairement par le passage du II liv. des Machabées que nous avons cité, soit modernes, qui adressent une prière à Dieu pour les morts, ou qui en font commémoraison ; le livre intitulé *Mazor* fait foi de l'existence de cet usage parmi eux, comme l'attestent aussi plusieurs rabbins cités par Serarius (2) et Génébrard (3). Les musulmans eux-mêmes admettent cette doctrine, et font pour les morts une prière qu'ils appellent *El-Katme* (4). Les païens, soit grecs soit romains, l'admettent aussi; Clément d'Alexandrie rapporte que les stoïciens croyaient à un état d'expiation après la mort, et ils l'appelaient (*empyrosin*) (5). C'est aussi sur ce fondement que repose la doctrine de la métempsychose des pythagoriciens. Les Grecs appellent les morts (*cecmecotes*) et (*camontes*), c'est-à-dire *patients* ou *souffrants*, etc. Aussi

(1) Si l'on parle du purgatoire à un protestant, il s'enflamme aussitôt ; mais si on lui demande si l'on peut admettre, oui ou non, un état d'expiation, d'*épuration*, ou une *école de préparation, d'attente*, etc., il vous l'accorde aisément; il prétend même quelquefois qu'il faut admettre cet état. Telle est la puissance des mots! On pourrait, aux auteurs que nous avons cités, en ajouter un grand nombre d'autres que Kœppen cite dans la *Philosophie du chrétien*, vol. II; il y rapporte des passages entiers de Plank, sur *les mots Paix*, *Morts*, *Mystériosophie*, Meyer, etc. Ils avaient été précédés de Holtz, Exam. theol., p. 1221, et de Quenstedt, Théol. did., vol. IV, p. 377 et suiv.; comme aussi de Holst, Pourquoi prions-nous pour les morts, etc.? Mais tous sont d'accord pour dire qu'il serait par trop violent d'admettre que tous ceux qui ont mal vécu, et qui n'ont que fait pénitence dans les derniers moments de leur vie, ou qui ont cherché à se satisfaire ici-bas, entrent immédiatement dans le ciel, puisque *rien de souillé* ne peut y entrer; comme aussi qu'il est trop dur de dire qu'ils vont tous en enfer. Mais, si l'on retranche le purgatoire, ou il faut ôter au pécheur tout espoir au moment de la mort, ou il faut dire que les hommes les plus féroces seront immédiatement placés *V. G.* avec saint Louis ou sainte Thérèse; mais la conscience répugne à cela. La voix de la conscience domine toujours l'homme au moment de la mort, quelque faible qu'il soit pour lui-même.

(2) Harmonie des Machabées, liv. II, c. 12, p. 692 et suiv.

(3) Voy. id., ibid.

(4) Voy. Marracius, *de la Congrégation de la Mère de Dieu*, Alcoran édité en arabe et en latin, 2 vol. in-fol., Pat., 1698. Postellus, Concorde de l'univers, liv. XXI, c. 9, il dit : « Le Juif prie pour les morts, le musulman mange » avec les pauvres. » Voy. Marrac., tom. I, Prodrom., p. III, Refut. de l'Alcoran, p. 81, édit. cit.; soit ce qu'il rapporte au même endroit de l'Alcoran, p. 90, 91, de l'examen du tombeau.

(5) Liv. V, Strom., p. 549.

Homère, et Virgile après lui, liv. VI, Enéide, v. 441, parle-t-il du *champ des pleurs;* et, v. 740 et suiv., il parle longuement de ceux qui « sont en proie aux supplices, et qui expient dans » la douleur les crimes qu'ils commirent autrefois (1); » et Claudien, liv. II, Ruffin, v. 491 : « Où il les a conduits en » divers temps, sous mille formes diverses, purifiés par le » fleuve Léthé, etc. » Platon lui-même enseigne, soit ailleurs, soit dans son Dialogue sur l'âme, qu'elle est détenue dans la fange et dans les ténèbres jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement purifiée (2). Tel est aussi le sentiment des Perses; Zoroastre, cité par Eusèbe, Prép. évang. (3), dit des âmes qu'elles passent par les douze signes du zodiaque avant que d'arriver pures à la béatitude céleste; les Indiens admettent aussi les suffrages des morts par les prières, les sacrifices, etc., comme le constate Hafner, dans ses Voyages (4). Comme donc le purgatoire est admis et par les Ecritures, les Pères, les conciles, les liturgies, toutes les sectes et par tous les peuples, Juifs, mahométans, païens, et que les plus savants protestants, de quelque communion qu'ils soient, l'admettent aussi, je ne sais pas pourquoi on pourrait encore révoquer en doute ce dogme, que la nature elle-même nous porte aussi en quelque façon à admettre, et qui fait que nous implorons avec bonheur, pour nos proches, la paix et le pardon. L'analogie elle-même semble le demander, car les lois civiles ne punissent pas tous les crimes de la peine capitale. Cette croyance console d'ailleurs infiniment l'homme au déclin de la vie, qui, quoiqu'il ait commis des fautes graves pendant le cours de cette vie, conserve cependant le doux espoir d'en obtenir le pardon, et, par suite, ne tombe pas dans le désespoir, lors même qu'il lui est impossible d'offrir à Dieu, dans la vie présente, une pénitence satisfactoire suffisante. Ou il faut, en effet, lui faire espérer

(1) Voy. La Cerda, S. J., Comment. sur ce passage de Virgile, et observ.; voy. Beattie, ouv. int. *On Truth*, part. III, c. 2, in-8°, p. 221 et suiv; de même Homère, Illiade, liv. III, v. 278.

Vous punissez et les fleuves et la terre, et les hommes qui sont morts sont sous la terre.

Voy. Dict. Ernest., au mot *camno* (je travaille), de même que le Comm. d'Eustathe sur ce pass. d'Homère, de la Persuasion des Rom. Voy. John Kirchamn, Lubecens, des Funérailles des Romains, liv. IV.

(2) Voy. Eusèbe, Prép. év., liv. XI, c. 37 et suiv.

(3) Starck, liv. cit.

(4) Voyages de Hafner, II part., p. 29, dans la Bibliothèque de Sprengel, part. XXXIX; voy. baron de Starck, ouv. cit.

qu'il pourra expier dans l'autre vie, par des châtiments satisfactoires, les fautes qu'il a commises, ou il faut lui ôter tout espoir de salut et conversion. La conscience de l'homme, au moment de la mort, est si agitée, si bourrelée, que personne ne peut se faire assez violence pour se persuader à lui-même qu'après tant de crimes commis pendant sa vie, il puisse être admis au ciel sous peu, comme s'il avait mené une vie toujours pure et sainte (1).

Objections.

I. *Obj.* 1. Le second livre des Machabées est apocryphe; c'est en outre une main étrangère qui y a ajouté la sentence : « C'est une saine pensée, etc. » Mais, quand même on admettrait ces deux choses, on ne peut rien en conclure en faveur du dogme catholique, 1. parce que cet auteur recommande une action que les catholiques eux-mêmes rejettent comme blâmable, tel que le crime de Razias, qui se tua lui-même; 2. parce que, dans le texte en question, il s'agit d'hommes qui s'étaient rendus coupables d'un crime digne de mort, c'est-à-dire qu'ils avaient caché sous leurs vêtements, après les avoir dérobés, les dons offerts aux idoles, ce que la loi leur défendait de faire; 3. parce qu'il s'ensuivrait que les âmes meurent avec le corps pour ressusciter ensuite à une nouvelle vie : « Car, dit cet auteur, c'eût été une pensée vaine et inutile » que de prier pour ceux qui venaient de mourir, si l'on n'eût » eu l'espoir qu'ils ressusciteraient; » 4. parce qu'il ne s'agit que d'un fait particulier à Judas, et qui ne peut pas tirer à conséquence, surtout quand la loi ne prescrit aucun sacrifice pour les morts; 5. parce que ce n'est pas pour leur alléger les peines du purgatoire qu'il voulut faire offrir pour eux un sacrifice, puisqu'il n'est fait mention de ces peines ni là ni ailleurs; c'est bien plutôt pour montrer son affection pour eux, et afin de détourner du reste de l'armée la colère de Dieu, qu'il fit offrir ce sacrifice. Donc :

Rép. 1. *N.* Pour nous, nous tenons l'une et l'autre de ces choses pour certaines, d'après les enseignements du professeur d'Écriture sainte, du domaine duquel relève cette question. Et

(1) Voy. Pierre de Joux, Lett. sur l'It., tom. II, lett. 41; voy. de Maistre, Soirées, etc., huitième entretien, avec les notes, qui renferment une foule de remarques pour démontrer combien ce dogme est pieux et naturel à l'homme.

nous ajoutons que les protestants modernes admettent ce livre parmi les livres saints, et que, même dans l'hypothèse de ceux qui le rejettent, il ne nous en fournit pas moins une puissante preuve, en tant que ce récit est extrait d'un livre historique et presque contemporain, et qu'il nous atteste quelle était, sur ce point, la croyance des Juifs à cette époque. Certes, l'autorité de ce livre est plus grande pour nous que l'autorité de Flavius Josèphe, de Gorionide ou de Philon, pour nous attester ce qui se passait de leur temps. Que l'opinion que nos adversaires prétendent avoir été interpolée dans le texte soit bien l'opinion véritable de Judas, nous en avons pour garants tous les exemplaires et grecs et latins, manuscrits ou imprimés, dans lesquels on le trouve, sans exception (1); et, d'ailleurs, elle est parfaitement en rapport avec l'esprit de cet auteur, qui se plaît à insérer de loin en loin des considérations de ce genre.

Rép. 1. *N.* Si l'auteur recommande le fait de Razias, qui se tue, il le loue pour le *courage* dont il a fait preuve, mais il ne dit pas que ce soit un acte *pieux*, comme l'observe saint Augustin, qui dit, à cette occasion, qu'il ne faut lire qu'avec discrétion le liv. II des Machabées (2).

Rép. 2. 1. *Tr.* Car tous ne conviennent pas que ces soldats aient péché gravement en dérobant ces dons offerts aux idoles; ce ne fut pas par idolâtrie qu'ils le firent, ce fut plutôt une avidité immodérée qui les leur fit enlever. Mais, en l'admettant même, *je rép.*, 2. qu'ils purent bien se repentir de ce péché avant de mourir, car il n'est question là que de ceux *qui meurent avec piété*.

Rép. 3. *N.* Car l'écrivain sacré réunit ici, comme les Juifs étaient dans l'usage de le faire, les deux questions de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps, comme Jésus-Christ les réunit aussi dans sa réponse aux sadducéens, Matth., XXII, 31 : « N'avez-vous pas lu ce que Dieu vous dit : » Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Il n'est pas » le Dieu des morts, mais des vivants; » et l'Apôtre dit aussi, I Cor., XV, 32 : « A quoi cela me servirait-il, si les morts ne » ressuscitent pas? Mangeons et buvons, car demain nous » mourrons. »

(1) Voy. Nicol. Serarius, S. J., ouv. cit.; Noël Alex., Eccl., Anc.-Test., sixième âge, diss. 7, art. 8; Calmet, Préface sur les deux livres des Machabées, etc.

(2) Liv. I, Contre Gauden., donat., n. 38.

Rép. 4. *N.* Car, non-seulement le fait de Judas fut approuvé de tout le monde, mais, comme il y est encore dit : « Tous se » rendirent à la prière, et ils demandèrent que le mal qui s'y » était fait fût oublié ; » tous, par conséquent, donnèrent de l'argent pour offrir des sacrifices pour les morts ; il existait chez les Juifs un usage général de prier pour les morts ; ce que confesse Grotius lui-même, dans ses Annotations sur la consultation de Cassandre, art. 20 et ailleurs. On voit par là ce qu'il faut répondre lorsqu'ils disent qu'il n'était prescrit nulle part dans la loi d'offrir des sacrifices pour les morts. Car ils étaient compris dans la loi générale sur les sacrifices pour les péchés de tout le peuple, et on pouvait les offrir et pour ceux qui étaient présents et pour ceux qui étaient absents, et pour les vivants et pour les morts, d'après l'interprétation et l'usage de la synagogue ; ce à quoi se rapportent aussi ces paroles de l'Eccl., VII, 37 : « Ne refusez pas la grâce à celui » qui est mort, » savoir, par les prières et les sacrifices (1).

Rép. 5. *N.* Quoiqu'il n'y soit pas fait une mention expresse du purgatoire, il en est question en termes équivalents. Car la pensée de Judas, en offrant des sacrifices pour les morts, n'était certainement pas de les offrir pour ceux qui n'avaient aucune peine à subir, ni pour ceux qui étaient condamnés aux peines éternelles, comme la chose va de soi ; c'était donc pour ceux qu'il croyait en purgatoire qu'il les offrait. Quant à la dernière difficulté, elle est de nulle valeur, puisqu'elle est directement opposée à ce qui se lit au même endroit.

Inst. Du moins, les paroles de Jésus-Christ que l'on a citées ne prouvent rien : « Ne lui sera remis ni dans cette vie » ni dans l'autre ; » 1. car cette manière de parler est généralement admise, et elle a la même valeur que celle-ci : Ce péché ne sera *jamais* remis ; c'est ce qui découle expressément des passages parallèles, car il est dit dans saint Marc, III, 29, *pendant l'éternité*, et, dans saint Luc, XII, 10, *ne sera pas remis*. 2. De ce que Jésus-Christ a nié que ce péché pût être remis dans l'autre monde, il ne s'ensuit pas, d'après les règles de la dialectique, qui enseigne que l'affirmative ne découle pas de la négative, qu'il y en ait d'autres qui doivent être remis. 3. Jésus-Christ parle de la coulpe, qui ne peut être remise que

(1) Voy. Joseph Duvoisin, Préliminaire de sa Défense de la foi ; Raym. Martini ; Bartolocci, Biblioth. rabbinique, p. II, diss. 3 ; card. Gotti, de la Véritable Église de Jésus-Christ, tom. II, ch. II, § II ; Sixte, loc. cit.

dans cette vie, et on ne peut par conséquent pas l'appliquer à la rémission de la peine. 4. Il s'ensuivrait alors que les plus petites fautes sont remises dans cette vie et les plus graves dans l'autre, ce qui est en opposition avec les principes catholiques. Donc :

Rép. N. 1. Quant à la première raison, *N.* Car, en admettant même que, d'après le parallélisme des évangiles, la phrase dont s'est servi Jésus-Christ eût la même valeur que celle-ci : Ce péché ne sera *jamais pardonné;* comme pourtant le mot *jamais* ou *éternellement* comprend deux parties, savoir, ce siècle et le siècle futur, ce que saint Marc et saint Luc ont dit *universellement,* saint Matthieu l'a dit *distributivement;* ce qu'il n'aurait pas fait si la rémission du péché ne se fût étendue aux deux parties, savoir, au siècle présent et au siècle futur. Cette observation tire une très-grande force de ce que nous avons dit, que Jésus-Christ faisait ici allusion à la croyance où étaient les Juifs, que, non-seulement, ils pouvaient obtenir la rémission de leurs péchés dans cette vie, mais qu'ils pouvaient encore l'obtenir dans l'autre (1).

Rép. 2. La réponse est facile, d'après ce que nous avons dit un peu plus haut. Jésus-Christ ne parle point ici, en effet, d'après les règles strictes de la dialectique; il se conforme au langage vulgaire. Si quelqu'un disait, dans un langage familier : Je ne me construirai de char ou de vaisseau ni dans cette vie ni dans l'autre; comme on ne peut construire de char ni de vaisseau dans l'autre vie, il serait ridicule; or, si les péchés ne sont nullement remis dans l'autre vie, le langage de Jésus-Christ est aussi ridicule. Surtout parce que Jésus-Christ, par ces paroles, faisait allusion à la croyance de la rémission des péchés dans l'autre vie.

Rép. 3. *N.* Mais il parle du péché et quant à la coulpe et quant à la peine, ainsi que l'insinuent les paroles du même Jésus-Christ rapportées par saint Marc, où il dit de ce même blasphème : « Il sera coupable d'un crime éternel, » c'est-à-dire du châtiment éternel, qui est la suite du péché. Ce que tiennent même les nouveaux exégètes protestants Grotius, Griesbach, Kuinoël (2); de sorte que le sens est : N'est pas

(1) Voy. Maldonat, sur l'Evang., XII, 32, saint Matth.

(2) Il dit que le terme dont se servent les S plante correspond au mot hébreu qui ne veut pas seulement dire *péché,* mais aussi *peine du péché;*

remis dans cette vie quant à la coulpe, et par conséquent entraînera pour la vie future des supplices éternels, par opposition à d'autres péchés moins graves, qui sont remis quant à la coulpe dans ce monde, et quant à la peine, soit dans ce monde, soit dans l'autre. On voit par là à quoi se réduit cette objection, que les péchés les moins graves sont remis dans cette vie, et que les péchés les plus graves le sont dans l'autre; d'après l'explication que nous en avons donnée plus haut, il est impossible d'en conclure cela.

II. *Obj.* Les Écritures excluent constamment cet état intermédiaire d'expiation; 1. elles l'excluent dans tous les passages où il n'est fait mention seulement que de deux séjours pour les âmes, tel que saint Matth., XXV, 34 et suiv. : « Venez les » bénis de mon Père, jouissez du royaume... Allez, maudits, » au feu éternel; » ou de l'immutabilité perpétuelle de l'état de l'autre vie, tel que Ecclés., IX, 10 : « Tout ce que vous » pouvez faire, hâtez-vous de le faire; car il n'y a ni raison, » ni travail, ni sagesse dans les enfers, vers lesquels vous » vous dirigez à grands pas; » et plus expressément encore, c. 11, 3 : « Si l'arbre tombe au nord ou au midi, il y demeu- » rera; » ou 2. elles enseignent l'existence de deux états après la mort, de telle façon que les âmes passent dans l'un ou l'autre; ainsi on lit dans saint Luc, XVI, 22 : « Il arriva » qu'un pauvre mourut, et les anges le transportèrent dans le » sein d'Abraham. Mais un riche mourut, et il fut enseveli » dans l'enfer. » Jésus-Christ, ibid., XXIII, 43, promet aussi au bon larron qu'il entrera immédiatement dans la gloire; et, dans saint Jean, V, 24, le même Jésus-Christ promet aussi la vie éternelle à celui qui croit : « Et il passe de la vie à la » mort; » quant à ceux qui meurent dans le Seigneur, Apoc., XIV, 13 : « Pour qu'ils se reposent désormais de leurs travaux; » ou, d'après le grec, « dès le moment même, etc. » 3. Elles enseignent aussi la même chose dans tous les passages où elles disent l'efficacité admirable des mérites de Jésus-Christ, qui, comme il est dit, Hébr., X, 14 : « Par un seul » sacrifice, a consommé pour l'éternité tous ceux qui sont » sanctifiés; » sans qu'il soit besoin d'autres prières ou d'autres suffrages, « car le sang de Jésus-Christ nous

comme on le voit aussi dans Zacharie, XIV, 19, et Ps. 40 (41), 13, et où il est aussi parlé de la peine du péché, etc.

» purifie de tout péché, » comme le dit saint Jean, I ép., I, 7. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première preuve, *D.* après le jugement dernier, *C.* avant ce jugement, *je dist. encore,* pour les âmes parfaitement pures ou qui sont coupables de péché mortel, *C.* quant aux autres, d'après ce que nous avons dit, *N.* On voit par là ce qu'il faut répondre au premier texte de l'Ecriture; quant aux autres textes, où il est question de l'immutabilité d'état, *D.* sous le rapport du mérite ou du démérite, *C.* sous le rapport de la satisfaction de ce qui est dû, s'il reste encore quelque chose à payer, jusqu'à ce que chacun entre dans le paradis, *N.* Les textes qu'on nous objecte ne prouvent, en effet, qu'une chose, c'est qu'il n'est plus possible de mériter dans l'autre vie ni de revenir à résipiscence, ou de reculer; mais ils ne prouvent pas qu'il n'y a pas de purgatoire; il n'y est pas question de cela.

Rép. 2. *D.* Si rien ne s'y oppose, *C.* s'il reste encore quelque chose à expier, *N.* Car, comme rien de souillé n'entre dans le ciel, bien que les âmes quittent cette vie en état de grâce, elles n'en demeurent pas moins en purgatoire jusqu'à ce qu'elles aient payé *jusqu'à la dernière obole;* et tel est le sens qu'il faut donner aux textes où il est question de Lazare, du bon larron, de même que de tous ceux qui quittèrent ou qui quittent la vie présente après avoir satisfait entièrement pour leurs péchés.

Rép. 3. *D.* Jésus a consommé pour toujours en justice, par un seul sacrifice, ceux qui sont sanctifiés, et son sang nous purifie de toute souillure en lui-même ou quant à la valeur du prix, en tant qu'il s'est offert par mode de cause ou de remède universel, *C.* quant à nous, *je dist. encore,* si ses mérites nous sont convenablement appliqués par les sacrements et les bonnes œuvres, *C.* autrement, *N.* C'est dans ce sens que l'Apôtre disait : « Je comble les déficit de la passion de Jésus- » Christ; » car, si on pressait trop ces textes de l'Ecriture, il n'y aurait même pas d'enfer, puisque les bonnes œuvres que l'on fait pour obtenir la vie éternelle n'anéantissent pas la croix de Jésus-Christ, comme nous le montrerons en son lieu, ni par conséquent les peines satisfactoires du purgatoire.

Vous direz peut-être : Dieu dit (Ezéchiel, XVII, 21) : « Si » l'impie fait pénitence de ses péchés, toutes les iniquités dont » il s'est rendu coupable, je les oublierai. »

Rép. D. Quant à la coulpe et à la peine éternelle, *C.* quant à la peine temporelle, *je dist. encore*, parfois et à la suite de la charité parfaite, *C.* toujours et dans tous les cas, *N.* Car, dans toute autre hypothèse, Dieu n'eût pas infligé des châtiments à David et à d'autres pécheurs qui, certainement, se repentirent de leurs péchés. Telle est encore l'interprétation qu'il faut donner à plusieurs autres passages de l'Écriture, explication qui fait qu'ils concordent parfaitement avec la doctrine catholique.

III. *Obj.* Les Pères enseignent 1. que les péchés ne sont pas remis dans l'autre vie; tel, entre autres, que saint Jean Chrysostôme, hom. 2, sur Lazare, n. 2, où il nie que celui qui est mort puisse *expier ses péchés;* et saint Jérôme, liv. III, sur le c. 5, ép. aux Galates, où il affirme que *chacun*, dans l'autre vie, *porte son fardeau*, sans que les prières puissent être un allégement à ce qui s'accomplit dans cette vie. 2. Que la pénitence y est impraticable; tels, entre autres, que saint Cyprien, liv. à Démétrianus; saint Ambroise, du Bien de la mort, c. 2; saint Jean Chrysostôme, en divers endroits, et saint Augustin, lett. 91, et trait. XLIX, sur saint Jean, n. 10, où il dit : « Quant au repos qui est accordé après la mort, celui qui en » sera digne le recevra aussitôt après; » soit liv. II, des Mérit. des péch., c. 33; il affirme que les péchés qui sont remis ici-bas ne nuisent point après la mort. Aussi le saint Père ne parle-t-il qu'avec hésitation du purgatoire, de sorte qu'il paraît toujours incertain; car, après avoir expliqué, c. 68 de son Catéch., les paroles suivantes de l'Apôtre : « Mais il sera sauvé, comme par le feu, du feu de la tribu- » lation, » il ajoute, c. suiv. : « Qu'il y ait quelque chose de » semblable après cette vie, c'est *ce qui n'est pas incroyable*, » et si cela existe, on peut le demander. » Il dit la même chose dans le liv. XXII de la Cité de Dieu, c. 26, n. 4, où il dit qu'il ne blâme pas ceux qui *interprètent les paroles de l'Apôtre du feu du purgatoire, et que peut-être est-ce vrai*. Il affirme même expressément, liv. I, des Mérit. des péch., c. 28, et en ceci il est d'accord avec l'auteur du livre intitulé *Hypognosticon*, que, dans l'autre vie, « il n'y a pas de lieu » intermédiaire. » Donc :

Rép. 1. *D.* Les Pères enseignent que, dans l'autre vie, les péchés *mortels* ne sont pas remis quant à la coulpe, *C.* quant à la peine, et même, d'après plusieurs théologiens, les *péchés véniels,* et quant à la coulpe et quant à la peine, *N.* Telle est la

manière d'expliquer les passages de saint Jean Chrysostôme et de saint Jérôme, que l'on nous objecte, ainsi que le prouve et le contexte et le but de ces Pères, qui est de ramener les pécheurs à la résipiscence, et à une résipiscence opportune (1).

Rép. 2. *D.* Qu'il n'y a pas de pénitence en vertu de laquelle quelqu'un, de mauvais, devienne bon par la conversion ou par la rémission des péchés mortels, *C.* de sorte qu'il ne puisse pas satisfaire pour les péchés passés et remis antérieurement, *N.* Tel est le sens dans lequel il faut entendre les Pères cités, saint Cyprien, saint Ambroise et saint Jean Chrysostôme, ainsi que nous l'avons dit précédemment (2). Quant au premier passage de saint Augustin, il ne présente aucune difficulté, puisqu'il ajoute lui-même la condition : « S'il en est digne, » qui prouve clairement que ce repos peut être retardé, si celui qui meurt n'a pas pleinement satisfait (3). Quant à l'autre passage, où il affirme que les péchés qui sont remis dans cette vie ne nuisent point après la mort, *je distingue,* s'ils sont remis et quant à la coulpe et quant à la peine, *C.* s'ils ne le sont que quant à la coulpe seulement, ou *je le nie,* ou *je dist. encore,* ils n'empêchent pas, après la mort, d'obtenir, un peu plus tôt ou un peu plus tard, la gloire du ciel, *C.* ils ne nuisent pas du tout, *N.* (4).

(1) Il suffit de lire, même superficiellement, saint Jean Chrysostôme, pour saisir le sens de ce qu'il dit; voici ses paroles : « Si vous l'avez calomnié, si » vous lui voulez du mal, réconciliez-vous avec lui *avant qu'il ne paraisse* » *devant le juge.* Effacez tout ici-bas, pour que vous n'ayez pas à en souffrir » devant le juge. Pendant que nous sommes ici-bas, nous avons les plus » belles espérances; mais, dès que nous serons morts, il n'y aura plus de » pénitence possible, nous ne pourrons point expier nos péchés, etc. » Edit. Bénéd.

On peut en dire autant de saint Jérôme, qui, dans le passage cité, dit que le mot *fardeau,* dans les Ecritures, se prend dans deux sens, en bonne et en mauvaise part, et il en conclut que le sens de l'Apôtre, c'est que celui qui a troublé les Galates « portera le jugement pour cette œuvre, et que, » conséquemment, il sera récompensé de son travail. » Je ne vois pas que cela ait le moindre rapport avec le purgatoire.

(2) Il suffit encore ici de jeter les yeux sur le contexte, que nous ne citons pas, dans la crainte d'être trop long, et qu'il s'agit d'une chose très-claire. On peut voir le texte.

(3) Il s'agit ici des diverses demeures des âmes jusqu'à ce qu'elles parviennent à la résurrection future, où les âmes des justes seront mises en possession de la béatitude parfaite et adéquate, et où les méchants seront condamnés d'une manière absolue. « Après la résurrection, dit-il, la joie des » bons sera parfaite et les tourments des méchants plus graves, car ils seront » tourmentés même dans leurs corps. »

(4) Il combat ici les pélagiens, qui prétendaient, contre les catholiques,

Nous nions enfin que le saint docteur ne parle qu'en hésitant du purgatoire, car c'est peut-être, de tous les anciens, celui qui en parle le plus clairement, soit dans ses autres ouvrages, soit surtout dans son livre intitulé *du Respect pour les morts,* de même que dans le liv. IX des Confess., où, parlant des funérailles de sa mère, il fait mention, entre autres choses, des prières qui furent adressées au ciel pour elle, « lorsqu'on » offrait pour elle le sacrifice du prix de notre rédemption; » où il ajoute encore, c. suiv., n. 37 : « Inspirez, Seigneur mon » Dieu, inspirez à vos serviteurs, à mes frères,... que, toutes » les fois qu'ils liront ces lignes, ils se souviennent à votre autel » de votre servante Monique, et de Patrice, autrefois son » époux, par lesquels vous m'avez introduit charnellement » dans ce monde, etc.; » et serm. 172, c. 2, al. 32, expliquant les paroles de l'Apôtre, il conclut, parlant des suffrages pour les morts, en ces termes : « C'est là une tradition des » Pères qu'observe l'Eglise tout entière. » Lorsqu'il semble douter, c'est quand il parle de la qualité des peines et surtout du feu du purgatoire, et il hésite, dans les passages de son Catéch. et dans le liv. de la Cité de Dieu, si le passage en question de saint Paul prouve suffisamment la peine du feu, et si ce lieu doit s'entendre du purgatoire ou non (1). Mais, lorsque saint Augustin et l'auteur de l'*Hypognosticon* disent qu'après la mort il n'y a pas de lieu intermédiaire, ils l'affirment dans le sens des pélagiens, qu'ils combattaient, et qui distinguaient (ce que tout le monde sait) entre le royaume de Dieu et la vie éternelle, dont jouissent, disaient-ils, les enfants qui meurent sans baptême. Il est donc évident que ceci n'est pas opposé à la doctrine du purgatoire, que nous défendons ici.

IV. *Obj.* 1. Rien ne s'oppose à ce que nous disions que la croyance au purgatoire et à l'utilité des suffrages soit issue du paganisme, 2. ou d'une piété et d'une affection naturelle pour les morts, qui nous pousse à désirer qu'ils soient heureux, ou qui nous porte, en vertu d'une illusion vaine et trompeuse, à nous répandre en prières pour eux. Donc :

Rép. 1. *N.* Comme au contraire cette croyance et cette pra-

qu'après la rémission du péché originel par le baptême, il ne restait plus rien à expier dans leur hypothèse, bien que le contraire soit sûr. Et le saint docteur répond que, même après le péché, il reste à expier, dans cette vie, les peines ou pénalités, qui cesseront dans l'autre.

(1) Voy. ces mêmes passages de saint Augustin.

tique sont générales et constantes, ainsi que nous l'avons prouvé, pourquoi ne dirions-nous pas plutôt que tous les hommes la tiennent d'une croyance primitive, qui, par la suite, s'altéra, surtout chez les païens, comme cela eut lieu pour les autres doctrines, à un plus ou moins haut degré, pendant qu'elle s'est conservée pure et intacte dans l'Eglise de Dieu? Car l'Eglise de Dieu, si nous considérons toute son étendue, est bien antérieure au paganisme. Les païens souillèrent d'autant plus la religion qu'ils reçurent de leurs ancêtres, de leurs erreurs et de leurs inventions mensongères, qu'ils s'en éloignèrent davantage; ils ne s'en écartèrent pourtant pas tellement qu'ils ne conservassent néanmoins quelques traces, quelques vestiges de l'ancienne vérité (1). Car si nous ne tenons pas pour certaine une chose que l'histoire du paganisme nous atteste d'une manière si positive, il ne nous sera plus possible de rendre compte de quelque croyance générale que ce soit.

Rép. 2. *D.* S'il s'agit des individus pris en particulier, ou des prières et de ce qui se pratique par les personnes privées, *Tr.* s'il s'agit des choses publiques approuvées et prescrites par l'Eglise générale, *N.* « On croit avec fondement que tout ce » que l'Eglise tient pour vrai, et qui n'a pas été institué par » les conciles, mais qui a toujours été cru, ne peut venir que » de l'autorité apostolique, » d'après la règle d'or de saint Augustin (2). La doctrine de l'Eglise sur les suffrages et prières pour les morts ne repose donc pas sur une douce et vaine illusion, mais bien sur une révélation et sur une croyance constante et perpétuelle. L'accord parfait de cette doctrine avec les sentiments de la nature nous prouve, et au-delà, que la religion catholique est la seule qui s'accorde et se prête aux exigences de la nature elle-même. La religion protestante, elle, au contraire, est cruelle et abjecte. Car, en corrompant le christianisme, elle éteint toutes les affections pieuses, elle rompt sans pitié tous les liens qui unissent le monde visible au monde invisible, elle brise tous les liens de l'Eglise militante de la terre avec l'Eglise souffrante du purgatoire, et elle empêche les libéralités de ceux qui vivent envers leurs parents ou amis qui ne sont plus. Quant aux exceptions que l'on pour-

(1) Voy. baron de Starck, ouv. c., p. 338, et Pierre de Joux, ouv. et liv. c.
(2) Liv. IV, du Bapt., contre les donatistes, c. 24, n. 31.

rait faire, soit d'après les liturgies, soit d'après l'inutilité de la satisfaction lorsque les fautes ont été remises, nous y avons en partie répondu dans la proposition précédente, et nous tâcherons d'y répondre en partie dans le traité de la pénitence.

ARTICLE III.

De l'Enfer.

Par ce nom, *enfer*, on entend l'état où les démons et tous ceux qui meurent avec quelque péché mortel sont éternellement punis. Tous les matérialistes, soit anciens, soit modernes, combattent l'existence de l'enfer. Outre les origénistes et ceux que saint Augustin appelle *miséricordieux*, les anabaptistes et les incrédules nient aussi l'éternité de l'enfer. A ceux-ci se sont joints la plupart des sociniens et des protestants qui n'admettent que des peines expiatoires (1).

Ainsi on reconnaît là la diversité extraordinaire de croyance des protestants. Car leurs pères se séparèrent de l'Eglise parce qu'ils ne voulaient admettre que *l'enfer tout seul*, pendant que leurs descendants, qui tentent vainement de s'attribuer le nom de philosophes plutôt que celui de chrétiens, ont commencé par nier l'éternité de l'enfer, pour lui substituer un *enfer temporaire*, ou, ce qui revient au même, le *purgatoire*, et maintenant ils soutiennent contre nous le *purgatoire seul*. Cependant ils ne se servent pas tous des mêmes moyens, ni ne partent des mêmes principes pour combattre soit l'existence, soit l'éternité de l'enfer. Il en est qui admettent, avec les incrédules et quelques protestants, conformément aux principes des origénistes, qu'après une expiation prolongée, les impies jouiront enfin, dans un temps donné, du bonheur du ciel pendant toute l'éternité; il en est qui pensent, avec les sociniens, que les impies rentreront dans le néant, sinon immédiatement après leur mort, du moins après le jugement dernier (2). Donc, afin de procéder avec tout le soin et toute la méthode possible dans l'examen de cette question, nous suivrons ici la marche que nous avons suivie plus haut en parlant du purgatoire ; nous distinguerons ce qui est de foi et qui a été stricte-

(1) Voy. Patuzzi, O. P., dans son savant ouvrage sur l'Etat des impies dans la vie future, liv. III, c. 1.

(2) Voy. Feller, Catéch. philos., tom. III, art. 7, § 475.

ment défini, de ce qui est du domaine de la discussion et ne tient point à la foi. Il n'y a donc qu'une chose de foi et définie comme telle, c'est qu'il existe un enfer ou des supplices éternels et sans fin destinés aux impies. Quant à tout ce qui touche et au lieu et à la nature de ces châtiments ou de ces supplices, ces questions ne sont point de foi. Car, comme l'observe judicieusement Pétau après Vasquez, « l'Eglise n'a pas porté de » décret sur ce point, elle n'a rien sanctionné dans aucun » concile général (1), » savoir, ou que le feu est matériel, ou que le lieu des supplices qu'éprouvent et les démons et les damnés est sous la terre. Calmet (2) démontre, sans parler de Pétau, que les anciens se divisèrent de sentiment sur l'un et l'autre de ces points (3). Voici ce que dit saint Augustin, liv. XX, Cité de Dieu, c. 16 : « J'ai la persuasion que si l'Es» prit de Dieu n'apprend pas à l'homme et quelle est la nature » de ce feu et quelle est la partie du monde ou de l'univers » où il est, personne ne peut le savoir (4). »

Pour nous, nous avouerons ici que nous partageons l'opinion communément admise dans l'Eglise sur la nature et la qualité de ces supplices, qui sont appelés positifs, c'est que ce feu est matériel et corporel. Cette doctrine est certaine, et on ne peut pas la révoquer en doute sans témérité (5); cependant, pour ne pas confondre, en discutant avec les incrédules et les rationalistes, ce qui est strictement du dogme avec ce qui ne jouit pas du même degré de certitude, nous nous bornerons ici à établir le dogme catholique. Nous ferons deux choses : 1. nous démontrerons que la doctrine catholique est renfermée dans la révélation ; 2. que cette doctrine n'est point opposée à la saine raison. Nous disons donc :

(1) Pétau, liv. III, des Anges, c. 5, n. 7; Vasquez, sur la 1 part. de saint Thomas, diss. 243, c. 1; voy. aussi Estius, sur la 4 Sent., diss. 44, §§ 12 et 13; voyez Feller, l. c., comme aussi Exposition de la doctrine chrétienne, P. Kleppé, S. J., Strasbourg, 1716, p. 704; Catéch. de Bossuet, etc.

(2) Pass. cit.

(3) Comm. sur le c. 7 de saint Marc, ou sur le c. 7, v. 19 de l'Eccl. Il ne paraît pourtant pas très-constant avec lui-même.

(4) Cependant, Estius fait remarquer, liv. cit., § 12, vers la fin, que saint Augustin enseigne en divers endroits que le feu des damnés est réellement corporel, pendant que, dans le passage en question, il dit que personne ne sait quelle en est la nature, quelles sont ses qualités, et quelle est la manière dont il brûle les esprits dans les corps, non plus que l'on sait quelle est sa nature spécifique.

(5) Voy. Patuzzi, Diss. sur le lieu de l'enfer, Venise, 1763.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les peines des démons et des impies sont éternelles.

L'éternité des peines auxquelles sont soumis et les démons et les damnés est un dogme de foi, comme on le voit par l'anathème dont le cinquième concile général frappe l'erreur des origénistes, qui est conçue en ces termes : « Que les tour- » ments des démons et de tous les impies sont temporaires, et » qu'ils finiront un jour, et que les impies et les démons » seront rétablis dans leur état primitif (1); » de même que par le symbole de saint Athanase, qui se termine par ces mots : « Ceux qui ont mené une vie vertueuse iront dans la vie » éternelle, et ceux qui ont mal vécu seront précipités dans le » feu éternel. Telle est la foi catholique, et quiconque ne la » tient pas pour vraie et inébranlable, ne peut pas être » sauvé. » Or, cette vérité de foi repose sur trois espèces de passages de l'Ecriture : 1. On l'établit d'abord par tous les passages où il est dit expressément que les supplices des damnés sont éternels. Tels sont, entre autres, dans l'Ancien-Testament, le passage suivant de Daniel, XII, 2 : « Un grand » nombre de ceux qui dorment dans la poussière de la terre » s'éveilleront, les uns dans la vie éternelle, les autres dans » l'opprobre éternel, pour voir toujours (2); » dans le Nouveau-Testament, par le suivant; ce sont les paroles que Jésus-Christ a prononcées lui-même, Matth., XXV, 41 : « Eloignez-vous » de moi, maudits; allez au feu éternel, qui a été préparé pour » le démon et ses anges; » et il conclut, v. 46, parlant de la différence de sort des justes et des impies, en ces termes : « Et » ceux-ci iront dans le supplice éternel; quant aux justes, ils iront dans la vie éternelle. » Il est évident, d'après cela, que non-seulement les peines des impies sont dites éternelles, mais

(1) Nicéphore, Hist. eccl., liv. XVII, c. 28, et le septième concile, dans le 1 act. duquel se lit ce qui suit : « Le saint et vénérable concile réuni à » Constantinople, et qui est le cinquième, frappe d'anathème Origène et » Théodore de Mopsueste..... parce qu'ils enseignaient que..... seraient réta- » blis dans leur état primitif, du consentement des quatre patriarches. » Act. des conciles, Hardouin, tom. XIV, col. 66.

(2) D'après l'hébr. et la vers. d'Alex., dans *un mépris éternel*, ou dans *une confusion éternelle*, et le commentateur arabe traduit par ignominie *éternelle*; Vatable, par un mépris *éternel*, de même que Pagnin; Marin et les autres traduisent par la durée *éternelle* de la douleur.

qu'elles sont appelées éternelles dans le même sens que les récompenses des justes sont appelées éternelles ; or, de l'aveu de nos adversaires, les récompenses des justes sont appelées éternelles dans un sens strict et proprement dit ; donc les supplices des impies, entre lesquels on établit une comparaison, et ces récompenses, sont véritablement, et dans un sens strict, éternels.

2. La seconde espèce de textes de l'Ecriture, sur lesquels repose notre proposition, sont ceux où il est dit que les supplices des réprouvés *sont sans fin.* Tel est, entre autres, le suivant d'Isaïe, LXVI, 24 : « Et leur ver (des damnés) ne » mourra pas, et leur feu ne s'éteindra pas, et ils seront dans » cet état jusqu'à ce que la vision de toute chair en soit » rassasiée. » Saint Jean-Baptiste, faisant allusion à ces paroles d'Isaïe, Matth., III, 12, dit du Sauveur : « Il réunira le fro» ment dans ses greniers, et il brûlera la paille (les réprouvés) » dans un feu qui ne s'éteint point. » Mais Jésus-Christ l'annonce plus clairement encore lui-même, Marc, IX, 42 et suiv. : « Si votre main vous scandalise, coupez-la ; il vaut mieux » aller infirme dans la vie que d'aller avec vos deux mains » dans l'enfer, dans le feu qui ne meurt pas, où le feu ne » s'éteint pas, et où leur ver ne meurt pas ; » et pour le graver plus profondément dans l'esprit des hommes, il le répète deux et trois fois. Mais si le ver des impies ne meurt pas, si leur feu ne s'éteint jamais, ce qui fait qu'on dit qu'il est *inextinguible,* il est évident, contrairement à ce que disent les sociniens, que les supplices des impies sont véritablement éternels, et que ce mot *éternité* ne désigne pas, comme ils le prétendent, la ruine entière du corps et de l'âme.

3. Les textes de la troisième classe sont tous ceux où il est dit qu'il n'y a plus de pénitence après cette vie, qu'il n'y a plus d'espoir d'obtenir le pardon de ses fautes, et que l'état des impies, comme celui des justes, est *irrévocablement fixé.* Or, on connaît généralement cette sentence de l'Ecclés., relative à la condition future des bons et des méchants ; la voici, c. 11, 3 : « Que l'arbre tombe au nord ou au midi, il demeure où i » tombe. » Les paroles suivantes de Jésus-Christ sont positives aussi, Matth., XIV, 32 : « Quiconque aura parlé contre le Fils » de l'homme, son péché lui sera remis ; mais celui qui aura » parlé contre le Saint-Esprit, son péché ne lui sera pardonné » ni dans ce monde ni dans l'autre ; » ou, comme il est écrit,

Marc, III, 29 : « Celui qui aura blasphémé contre le Saint-» Esprit, n'obtiendra pas même son pardon dans la vie éter-» nelle, mais il sera éternellement coupable. » On peut en dire autant des passages où il est dit que les réprouvés sont « des » vases de colère et d'ignominie, des vases de colère propres à » une mort éternelle, que la colère de Dieu plane sur eux, » qu'ils n'obtiendront pas le royaume de Dieu, » et que Dieu leur répondra, quoiqu'ils implorent sa miséricorde : « Je ne » vous connais pas ; » et les autres textes presque sans nombre qui renversent de fond en comble, soit le nouvel état des anciens et des nouveaux origénistes, ou la réintégration des impies dans les demeures célestes.

Ajoutez à cela la tradition constante et la croyance de l'Eglise catholique. A peine, en effet, l'invention mensongère des origénistes sur les peines temporaires des impies se fut-elle fait jour, qu'aussitôt toutes les églises et tous les Pères la frappèrent d'anathème. Car, si nous consultons les Pères, soit qu'ils aient existé avant les origénistes, soit qu'ils aient vécu postérieurement, nous trouverons qu'ils professent tous la même doctrine. Tels que saint Clément de Rome, saint Justin, martyr, Théophile, Tertullien, Minutius Félix, Irénée, Cyprien, Julius Firmicus, Hippolyte, tous admirent unanimement « des peines éternelles, un feu inextinguible, des tour-» ments sans mesure comme sans fin, un feu éternel, etc. (1). » Nous n'en citerons qu'un ou deux pour ne pas être trop long. Voici ce que dit Clément de Rome : « Toutes les âmes sont » immortelles, même celles des impies, auxquelles il serait » avantageux de n'être pas incorruptibles. Car, punies d'un » châtiment éternel et soumises à un feu inextinguible, » exemptes de la mort, leurs tourments sont sans fin. » Justin, martyr : « Jésus-Christ a dit précédemment qu'il de-» vait être précipité (le démon) dans le feu avec son armée et » les hommes qui le suivent, pour y être punis pendant l'éter-» nité. » Saint Irénée : « Tous ceux auxquels le Seigneur » dira : Retirez-vous, maudits, allez au feu éternel, seront » condamnés pour toujours ; et tous ceux auxquels il dira : » Venez, les bénis..... ceux-ci jouiront éternellement du » royaume et avanceront toujours (2). » Tertullien : « Car,

(1) Voy. Pét., liv. III, des Anges, c. [illegible].

(2) Liv. IV, Cont. [illegible], c. [illegible], al. [illegible], n. [illegible]; voy. [illegible] liv. V, c. 27, n. 1.

» dit-il, nous qui expions nos fautes sous les yeux d'un Dieu » qui voit tout, et qui prévoyons les supplices éternels qu'il » inflige, c'est avec justice que nous n'avons de confiance » qu'en notre innocence, et que nous le redoutons à cause de » la plénitude de sa science, de la difficulté d'échapper à ses » regards, et de la grandeur des tourments, non pas tempo- » raires, mais éternels, qu'il inflige, etc. (1). » Enfin, passant sous silence les autres, voici comment Minutius Félix décrit élégamment ces tourments : « Ces tourments n'ont pas de » mode particulier ni de borne. Là un feu plein de sagesse » brûle et refait les membres; il les déchire et les entretient; » comme le feu de la foudre touche les corps et ne les consume » pas, comme les feux de l'Etna et du Vésuve, et les feux de » tous les lieux du monde brûlent et ne consument pas, de » même ce feu brûle les damnés sans les consumer; il se » nourrit des déchirures qu'il fait aux corps, quoiqu'ils de- » meurent intacts (2). » Nous voyons ici que les châtiments des impies sont *éternels, sans fin,* qu'ils durent *toujours,* et qu'on les compare aux récompenses éternelles des justes. Quant aux autres Pères, nous nous contenterons d'indiquer les passages où ils en parlent, soit qu'ils réfutent les inventions des origénistes, ou qu'ils classent cette opinion parmi les hérésies, tels que saint Jérôme, saint Augustin et les autres (3).

C'est pourquoi, appuyés sur la croyance de l'Eglise, les valeureux martyrs de Jésus-Christ répondaient aux tyrans qui les menaçaient de supplices affreux, s'ils ne sacrifiaient aux idoles, qu'ils ne sauraient se rendre coupables d'un aussi grand crime, dans la crainte d'encourir des *châtiments perpétuels,* comme on le lit dans les actes de saint Jules; ou pour ne pas encourir *la mort éternelle,* ou pour ne pas se rendre digne des *supplices éternels,* ou pour ne pas se précipiter dans le *feu éternel,* comme on le voit dans les actes de sainte Félicité et de ses enfants; parce que des *tourments éternels sont réservés* à ceux qui sacrifient aux dieux, comme on le voit dans les actes du martyre de saint Maxime et dans ceux des saintes Dominica et Théonille; parce que les apostats se rendent *dignes d'une mort éternelle* et *de tourments sans fin,* ainsi qu'il est écrit dans

(1) Apol., c. 45.
(2) Sur l'Octav., c. 35.
(3) Voy. Palazzi, ouv. cit., liv. cit., c. 15 et suiv.

les actes de saint Victor; aussi appelaient-ils les tourments des tyrans des *onctions et des rafraîchissements* qui aidaient à éviter le feu inextinguible, comme dans les actes des saints martyrs Claude et Aster. On trouve des choses identiques dans les actes des saints Patrice, Agapie, Chionie, Irénis, des saints Tarache et Probus, etc., rapportés par Ruinart et les Bollandistes.

Il ne serait pas difficile de prouver que le genre humain tout entier conspire à admettre le dogme de l'éternité des peines. Mais comme il est des savants qui ont réuni sur ce point les documents puisés chez les divers peuples, nous renvoyons à ces auteurs ceux qui désireraient approfondir cette question. Bartoloccius a réuni les monuments hébraïques (1); Maraccius ceux des mahométans (2); Guther ceux des Grecs et des philosophes (3); Montfaucon ceux des Romains (4). Quant à la croyance des Chaldéens, des Perses et des Assyriens, elle nous est transmise non-seulement par le Zendavesta, mais encore par Tacite (5) et Diodore de Sicile (6). Quant aux autres peuples, soit du nord, soit de l'Amérique, Patuzzi en a réuni en grand nombre les documents (7). Au point qu'il est vrai, comme l'observe justement un protestant sous le voile de l'anonyme, que, sur ce point, la religion chrétienne n'a rien innové, si ce n'est le moyen, inconnu jusqu'alors, par lequel les hommes, même les plus méchants, peuvent, dans les derniers moments de leur vie, échapper à ces supplices éternels et se rendre dignes du bonheur du ciel (8).

Objections.

I. *Obj.* C'est en vain que l'on entasse les passages de l'Ecriture pour établir l'éternité des peines. Car, ou il faut entendre

(1) Biblioth. rabbiniq., Diss. sur l'enfer.

(2) Réfutation de l'Alcoran; voy. Hottinger, tom. I, Hist. ecclés.

(3) Grævius, tom. XII; Theus., Antiquit. romaines, Liége, Hollande, 1699; Diss. sur le droit des mânes, *manium*, p. 1077.

(4) Tom. V, Antiq. illust., Paris, 1719, p. 1, c. 7, Description des supplices de l'enfer, etc.

(5) Liv. V, Hist., c. 5.

(6) Bibliothèque historique, liv. II, sect. seconde, édit. Laur., Rhodoman, Hanov., 1604, p. 65 et suiv.

(7) Ouv. cit., liv. III, c. 18, où il rapporte plusieurs documents.

(8) Opusc. intit. Quelques réflexions sur la maxime chrétienne : *Hors de l'Eglise, point de salut*, par un ministre protestant, Paris, 1827.

ces textes de l'éternité proprement dite, et alors ils expriment la destruction complète de l'impie; cette peine est certainement éternelle, qui exclut perpétuellement l'impie de la gloire, ce qu'insinuent ouvertement les mots qui, dans les Ecritures, expriment la damnation des impies, tels que ceux de *mort,* de *perdition,* de *destruction,* qui tous indiquent l'anéantissement; ou il faut les interpréter de l'éternité improprement dite, et ils n'expriment alors que la durée plus ou moins longue des supplices, selon la diversité des mérites, comme nous l'insinuent tant de passages des Ecritures, où on appelle éternelles des choses qui ne durent que pendant un long temps; c'est dans ce sens que l'on dit que le pays de Chanaan fut donné *éternellement* aux Hébreux, que le trône de David est éternel, etc.; c'est enfin dans ce sens, pour ne pas parler des autres textes, que saint Jude dit dans son épître, v. 7 : « Comme Sodome et » Gomorrhe... nous fournissent un exemple de ceux qui sup- » portent le châtiment du feu éternel, » bien qu'elles n'aient supporté ce feu que pendant peu de temps. Ce qui doit surtout faire admettre de préférence cette dernière interprétation, c'est qu'elle s'accorde avec la première sur la destruction, au moins dans un temps donné, et qu'elle s'accorde en même temps avec la durée temporaire plus ou moins longue des supplices, selon la diversité des fautes. Donc :

Rép. N. A. Quant à la preuve, *N.* Soit parce que cette interprétation est nouvelle et contraire et à la croyance traditionnelle de tous les Pères, et à la croyance de l'Eglise tout entière, soit parce qu'elle fait évidemment violence aux textes cités de l'Ecriture, où il est question d'un châtiment *positif,* qui est exprimé par les mots *feu, ténèbres extérieures, grincement de dents, ver, soif,* etc., et non de la seule négation ou privation de la gloire. Cette interprétation ne trouve pas non plus sa preuve dans les mots *mort, perdition, ruine,* comme si ces expressions nous insinuaient une destruction complète; car ces mêmes Ecritures nous disent quel est ici le sens de ces mêmes expressions : c'est un sens figuré; Jésus-Christ appelle, en effet, saint Jean, XVII, 12, « Judas le fils de » perdition, » de manière qu'il dit de ce même Judas, ibid. : « Il eût mieux valu pour lui qu'il ne fût pas né. » Mais n'en est-il pas ainsi à cause des supplices éternels qui lui étaient réservés dans l'autre vie? L'Apôtre dit aussi pareillement, Thess., II, 1, 9, en parlant des infidèles : « Ils souffriront la

» peine d'une damnation éternelle à la face du Seigneur. » S'ils souffrent des peines, et des peines éternelles, certes, ils ne rentreront point dans le néant, ils seront simplement soumis aux supplices qu'ils méritent ; on lit enfin ce qui suit dans l'Apoc., XXI, 8 : « Aux timides et aux incrédules et aux » exécrables..... leur partage sera un étang de feu ardent et » de soufre : c'est là la seconde mort. » Voilà donc quelle sera la mort future des impies, leur perdition et leur ruine, par quels mots est exprimée la réprobation des impies, soit pour exprimer qu'ils perdront Dieu, qui est la vie de l'âme, soit pour exprimer cet affreux malheur, ce malheur irréparable dont seront frappés les réprouvés.

Mais les textes que nous avons cités en second lieu ne prouvent pas qu'il faille prendre dans le même sens large les textes qui ont trait à l'éternité des peines ; car la matière mise en avant, et qui n'admet pas d'éternité proprement dite, montre ouvertement par elle-même, comme par les autres textes de l'Écriture, qu'il ne s'agit que de la durée d'un temps plus ou moins long. Mais il en est tout autrement dans le cas dont il est ici question, comme on le voit par les textes cités : car, dans ces textes, on oppose toujours l'éternité des peines à l'éternité des récompenses ; en outre, le sens des paroles : *sans fin, éternelles, feu inextinguible*, par lesquelles on désigne ces supplices éternels, est le même que celui des mots : *leur ver ne meurt pas, là il n'y aura plus de pénitence*, etc., termes qui excluent tous une fin quelle qu'elle soit.

Quant à l'objection tirée du feu qui consuma Sodome et Gomorrhe, *D.* si on considère ce feu en soi, *C.* si on le considère en tant qu'il était la figure du feu éternel, *N.* On dit de ce feu qu'il est éternel, en tant qu'il détruisit ces villes et qu'il en effaça les habitants de la société des vivants pour l'éternité, ou, si on l'aime mieux, il fut l'image et la figure du feu éternel qui brûle les impies dans l'enfer, en tant qu'après avoir consumé ces villes, il y laissa des traces perpétuelles de son action puissante. Voici comment les critiques sacrés interprètent ce passage : « Cet incendie est appelé *un feu éternel*, » ou parce qu'il est irréparable et qu'il doit toujours durer, et » qu'il reste encore aujourd'hui des traces de son passage, » telles que la mer Morte, les fumées, etc. ; 2. ou, dans un » sens métonymique, en tant qu'il a été le type du feu éternel » dans lequel ces hommes furent précipités par cet incendie

» temporaire. Il considère cet incendie (Jude) comme un châ-
» timent qui dure encore, et qui est la figure des supplices du
» feu éternel de l'enfer, qui seul est appelé *aionion pyr* dans
» tous les autres passages, tels que saint Matthieu, XVIII, 8,
» et XXV, 41; Apoc., XX, 10 (1). »

Ce qui fait que l'on rejette cette dernière explication, qui, d'après ce que nous avons dit, est dénuée non-seulement du plus petit fondement, mais qui est même complètement opposée au sens de l'Ecriture.

I. *Inst.* Or, les Ecritures 1. nient que la vengeance divine soit éternelle; il est dit en effet, Ps. 76, 8 : « Dieu le re- » jettera-t-il pour l'éternité? » et Ps. 102, 8 et 9 : « Le Sei- » gneur bon et miséricordieux... ne s'irritera pas éternelle- » ment, il ne menacera pas éternellement non plus. » 2. Il est aussi promis dans les Ecritures, aux réprouvés, quelque moyen de se soustraire aux supplices qui pèsent sur eux; ainsi il est dit, Ps. 48, 16 : « Mais Dieu cependant rachètera » mon âme des peines de l'enfer; » comme dans plusieurs autres passages. 3. Les Ecritures nous enseignent que les supplices des impies seront tels, qu'il y aura proportion entre le crime et le châtiment, tel que Apoc., XVIII, 7 : « Propor- » tionnez ses tourments et ses larmes aux joies et aux douceurs » dont il s'est entouré; » et plus clairement encore, Marc, XII, 40, Jésus-Christ dit des pharisiens : « Ceux-ci seront » soumis à un jugement plus rigoureux, » et tout ceci serait faux dès que l'on admettrait l'éternité des peines proprement dites. 4. Certes, dit-on, s'il n'en était pas ainsi, l'Apôtre enseignerait une fausseté lorsqu'il dit, dans son épître aux Romains, que Jésus-Christ, par sa passion, a été plus utile aux hommes qu'Adam ne leur a été nuisible par son péché, puisqu'il s'en damne un bien plus grand nombre. Donc :

Rép. 1. *N.* Car toutes les autorités citées de l'Ecriture parlent des hommes qui sont encore dans la vie présente, comme on le voit par le contexte, pour ne pas nous arrêter à citer les interprétations qu'en donnent unanimement et les

(1) Voy. Abrégé de crit. sacrée, sur le Nouv.-Test., vol. IV, sur ce pass. Voy. aussi Critique sacrée, tom. IX, sur ce même pass., entre autres, Grotius lui-même, qui est très-favorable aux sociniens, et qui conclut en ces termes : « Le sens, c'est que ces villes brûlées *sont, d'après lui, comme l'image du feu » éternel* qui attend les impies. »

Pères et les commentateurs. Car nous perdrions un temps précieux à les examiner toutes en particulier.

Rép. 2. Je nie pareillement que cette autre classe de textes des Écritures concerne la question que nous traitons ici, puisque, d'après toutes les règles de l'exégèse, il est question dans ces passages de la détresse dans laquelle se trouvait David, et de la délivrance de cette détresse.

Rép. 3. *D.* L'Écriture enseigne qu'il doit y avoir proportion entre la peine et le crime quant à l'intensité, *C.* quant au temps ou à la durée, *N.* C'est aussi dans le même sens qu'il faut entendre les textes cités, où la Sag., VI, 7, dit : « Les » puissants seront puissamment tourmentés, » et, v. 9 : « Les » forts sont plus fortement tourmentés. » Partout il est dit, en effet, ainsi que nous l'avons vu, que la durée des peines est éternelle, sans fin, perpétuelle, etc.

Rép. 4. *D.* Si l'Apôtre établissait une comparaison entre la rédemption de Jésus-Christ et la ruine du péché d'Adam, quant au nombre de ceux qui doivent être sauvés ou damnés, *Tr.* s'il s'agit de la puissance intrinsèque, de l'efficacité et de l'utilité de la rédemption de Jésus-Christ, relativement aux malheurs issus du péché d'Adam, *N.* L'Apôtre dit donc ici que non-seulement Jésus-Christ nous a délivrés de la faute qu'Adam nous a léguée en héritage, mais qu'il nous a encore délivrés des péchés actuels innombrables, et qu'il nous a restitué avec usure tout ce que nous avions perdu dans Adam. Mais, si nous considérons l'effet de la rédemption de Jésus-Christ dans son extension, elle est moins étendue que l'effet du péché d'Adam, pour plusieurs causes extrinsèques que nous avons développées lorsque nous avons établi que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. Car, bien que Jésus-Christ soit mort pour tous les hommes et qu'il ait abondamment satisfait, comme le fruit de sa passion n'est appliqué qu'à ceux qui croiront et qui garderont ses commandements, qui demeureront en lui et qui accompliront toutes les conditions qu'il a prescrites, et que tous ne le font pas, aussi est-il écrit : « Tous » ceux qui disent Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans » le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon » Père, qui est dans le ciel, celui-là entrera dans le royaume » des cieux (1); » soit : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin

(1) Matth., VII, 21. Les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de

» sera sauvé, » et plusieurs autres passages du même genre; et Paul, que l'on nous objecte, I Cor., VI, 9, enseigne réellement que ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les voleurs, ni les avares et autres hommes méchants de ce genre ne posséderont le royaume de Dieu. Donc, comme nos adversaires supposent faussement, et même contre l'Ecriture, que tous les hommes prendront part un jour à la rédemption de Jésus-Christ, vainement concluent-ils que les supplices des damnés finiront un jour, pour établir leur *apocatastasim* ou réintégration de tous les hommes.

II. *Inst.* Quoique Dieu, dans les saintes Ecritures, ait menacé en termes assez exprès les hommes de supplices éternels, il ne s'est pas privé pour cela de la faculté de modérer son arrêt. De même que les princes de la terre ou les législateurs, tout en portant parfois des peines graves et perpétuelles, ne se retirent pas pour cela le pouvoir de faire grâce aux coupables, ou, du moins, de tempérer ces mêmes châtiments, Dieu pourra donc, en vertu de ce domaine souverain, pardonner enfin aux damnés et les délivrer du supplice éternel. Tel est, çà et là, le langage de Leclerc (1). Quant à Tilotzon, pour conserver intacte la vérité divine, dans ses Méditations, il ajoute : « Car » il y a, entre les promesses et les menaces, une chose digne » de remarque : c'est que celui qui promet donne à l'autre un » droit contre lui-même, au point que, d'après les règles de la

savoir si c'est le nombre des élus ou celui des réprouvés qui est le plus grand, surtout des catholiques; les uns pensent d'une manière, les autres de l'autre.

Bergier, Traité de la vraie religion, et Dict. hist. théol., au mot *Elu,* fait observer, contre les incrédules qui en prenaient occasion de combattre la religion chrétienne, que les savants sont si divisés sur ce point, que, de leurs divers sentiments, on pourrait composer un volume entier. L'Eglise n'a jamais rien défini sur ce point; elle avoue même qu'elle ignore le nombre des élus, lorsqu'elle adresse à Dieu (secrète du 1er dimanche de carême) cette prière : « Dieu, qui seul savez ceux qui doivent aller au ciel. » Et ceux qui embrassent l'une ou l'autre opinion ne s'appuient que sur des conjectures. Pour nous, nous nous bornerons à dire que ceux-là seront sauvés qui auront coopéré à la grâce, qui ne fait défaut à personne, et que ceux-là seront damnés qui lui résistent pour satisfaire leurs caprices. Au reste, on peut consulter Bergier, liv. cit., comme aussi le remarquable ouvrage intitulé *Trésor de la confiance en Dieu,* Pignerol, 1831, surtout p. II, où sont sérieusement discutées les raisons sur lesquelles s'appuie le sentiment du petit nombre des élus.

On peut aussi lire le sermon de Massillon sur ce sujet; mais il est taxé de rigorisme, comme aussi la remarquable conférence du R. Père Lacordaire, qui prend le contre-pied de Massillon. N. T.

(1) Surtout Bibliothèque choisie, tom. IX.

» justice et de la fidélité, il est tenu à ce qui est promis, et
» qu'il se rend coupable d'une véritable injure s'il ne le fait
» pas exactement. Mais il n'en est pas de même de celui qui
» est menacé, car il conserve le droit de ne pas accomplir
» exactement, ou même de ne pas accomplir du tout ce qui
» fait l'objet des menaces; et il peut, sans faire injure à per-
» sonne, ne pas user de son droit, et remettre la dette tout
» entière. » Les Écritures nous fournissent plusieurs exemples de cette manière d'agir de Dieu. Le prophète Jonas prédit en effet, sans condition aucune et sur l'ordre de Dieu, que la ville de Ninive serait détruite, à cause de son impiété, au bout de quarante jours : « Encore quarante jours et Ninive sera dé-
» truite; » et pourtant elle ne le fut pas, comme il avait été prédit. Pourquoi ne serait-il donc pas permis d'espérer que Dieu menace les hommes de supplices éternels qu'il ne leur infligera pas (1)? On doit donc conclure que les Écritures n'enseignent pas clairement l'éternité des peines, et ne nous les donnent pas comme une chose certaine, et que nous ne savons pas comment le Dieu bon exécutera les menaces qu'il fait, et que, bien qu'il doive punir les pécheurs, il n'est néanmoins obligé par aucune loi de les punir avec toute la rigueur avec laquelle il les menace, mais qu'il est libre de leur remettre au moins une partie du châtiment qu'il avait promis de leur infliger (2).

Rép. 1. *D.* Dieu peut remettre les peines éternelles, si le décret de porter ces peines n'était que comminatoire, *Tr.* s'il est absolu, *N.* Mais tous les textes que nous avons cités dans les preuves ne nous parlent que d'un décret absolu en vertu duquel Dieu inflige aux impies des supplices éternels. Car Jésus-Christ dira, au jugement dernier, à ceux qui seront à la gauche : « Allez, maudits, au feu éternel,... » et ceux-ci iront dans le supplice éternel; il répète en divers autres endroits, comme nous l'avons vu, que ces peines sont *sans fin*, etc. Comme donc on voit d'un côté une sentence définitive, et que, de l'autre, on voit aussi l'exécution relative à la sentence portée, il est évident que c'est vainement que nos adversaires se flattent que les peines qui sont si nettement exprimées auront une fin, contrairement à l'enseignement exprès de

(1) S[illegible] c. 35, Pal[illegible]i, liv. cit., c. 9 et 10.
(2) Ibid.

l'Ecriture. Ce décret de Dieu ne peut donc être considéré comme comminatoire qu'autant qu'on ne menace de ces peines que les vivants, pour qu'ils reviennent à de meilleurs sentiments; et, s'ils font le contraire et qu'ils meurent en état de péché mortel, ce décret, de comminatoire, devient absolu, et il ne peut être changé sans que la véracité de Dieu en soit blessée, ainsi que l'a toujours entendu l'Eglise que Dieu a instruite lui-même. Et ceci ruine tout l'échafaudage de nos adversaires.

Quant à l'exemple tiré des Ninivites, la réponse à y faire est simple, car tous les accessoires de cette prophétie comminatoire prouvent clairement qu'elle n'est que conditionnelle, ce qu'avait compris Jonas, qui, pour cela, fuyait au pays de Tharse, pour ne pas passer pour un faux prophète. Telle que la mission du prophète pour annoncer la ruine de la ville, le prodige opéré sur la personne même du prophète, qui résistait, pour donner de la force à sa prédiction, l'espace de quarante jours qui devaient s'écouler entre la menace comminatoire et l'exécution de cette menace, comme le comprirent aussi parfaitement les Ninivites, qui revinrent en conséquence à la pénitence, et par suite obtinrent leur pardon. Mais, de comminatoire et conditionnel, ce décret fût devenu absolu, si les Ninivites n'eussent fait pénitence de leur impiété, comme le décret de détruire le genre humain par le déluge, au bout de cent vingt ans, devint absolu. Car Dieu n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour changer. Ainsi tombe la conclusion inepte de Leclerc, conclusion tirée de prémices fausses et purement gratuites.

III. *Inst.* On ne peut pas nier, au moins, que l'explication des Ecritures dont il vient d'être question n'ait quelque fondement, et par conséquent que les damnés n'aient lieu d'espérer, d'après ce qui se lit, I Cor., XV, 22 : « Car, comme » tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Jésus- » Christ...... Car il doit régner jusqu'à ce que le Père lui ait » mis tous ses ennemis sous les pieds. Or, la mort sera le » dernier ennemi qui sera détruit : car Dieu a tout mis sous » ses pieds..... Lors donc que tout lui aura été assujéti, alors » le Fils lui-même sera assujéti à celui qui lui aura assujéti » toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. » Il est évident, d'après ce texte, 1. que *tous* doivent être vivifiés en Jésus-Christ pour la gloire et la vie, comme tous sont morts

en Adam, et dans leur corps et dans leur âme, par le péché, et par conséquent les impies aussi; 2. que la *dernière mort* doit être détruite, c'est-à-dire la seconde mort, savoir, la mort des impies, dont parle saint Jean, Apoc., XX, 14. Enfin 3. que *tout* doit être soumis à Dieu, de sorte que Dieu doit régner généralement sur *tous* par la grâce et la gloire. 4. Tout ce qui précède est confirmé par ce que dit l'Apôtre, Coloss., I, 19 : « Il a plu à la divinité d'habiter en lui (Jésus-Christ) » tout entière, et de réconcilier tout par elle, et de tout paci- » fier en lui par le sang de sa croix, soit ce qui est sur la » terre, soit ce qui est au ciel. » Il est évident, d'après cela, que Jésus-Christ doit tout pacifier, savoir, les hommes qui sont *sur la terre* et les démons qui sont *dans le ciel*, et que, par suite, on les appelle administrateurs de ces ténèbres, puissances mauvaises dans les choses du ciel, d'après le même Apôtre. 5. Ce qui prête enfin une nouvelle force à tout cela, c'est ce que dit saint Pierre, Act., III, 21 : « Il faut qu'il aille (le » Christ) au ciel jusqu'au temps de la réintégration (en grec, » *apocatastaseos*) de tous, » c'est-à-dire jusqu'à ce que les traces du péché soient effacées et dans les anges et dans les hommes, de même que les traces des supplices. 6. Ces choses se concilient parfaitement avec ce qui est écrit dans saint Jean, Apoc., XX, 5, sur la première résurrection, qui aura lieu avant le jugement, et qui, par conséquent, suppose nécessairement la seconde résurrection, savoir, la résurrection de la seconde mort, dont le même saint Jean fait mention, v. 14, à laquelle étaient condamnés les démons et les impies, de sorte qu'il a justement pu écrire, XXI, 5 : « Et celui qui était assis » sur le trône a dit : Voici que je refais toutes choses. » c'est-à-dire que je renouvelle toutes choses, et que je rétablis tout dans son état primitif. Donc :

Rép. N. A. Quant à la première conséquence, *D.* Tous les élus dont parle ici l'Apôtre doivent être sanctifiés en Jésus-Christ, *C.* les réprouvés dont il n'est point ici question. *N.* Le sens de ce texte de l'Apôtre, c'est que Jésus-Christ, après sa résurrection d'entre les morts, se présenta à Dieu son Père comme les prémices des saints qui doivent ressusciter. Mais, bien que Jésus-Christ, notre chef, ait offert son Église à Dieu et qu'il la lui offre continuellement encore, elle n'est pourtant pas encore exempte de la condition de mort et de mortalité, elle n'est pas à l'abri des embûches du démon, elle n'est

pas encore parfaitement sainte. Elle est encore dominée en quelques points par le péché, c'est-à-dire dans quelques-uns de ses membres; le démon fait encore des ravages dans son sein; la mort et ce qui en est inséparable sévissent encore contre elle. Mais alors, c'est-à-dire lors de la résurrection générale future, Jésus-Christ la présentera à Dieu libre de ses ennemis, sainte, bienheureuse et pleinement glorieuse. C'est pourquoi, lorsqu'il aura fait évacuer toute principauté, c'est-à-dire lorsqu'il aura pleinement anéanti la puissance des démons, qui harcèlent maintenant les fidèles, lorsqu'il aura pleinement débarrassé ses membres mystiques du péché, la dernière mort sera détruite; c'est-à-dire qu'après avoir vaincu le diable, après avoir anéanti le péché, la mort, qui est un des ennemis de Jésus-Christ, sera réduite à néant par la résurrection générale et glorieuse des saints (1). Alors enfin Jésus-Christ, comme homme, avec tous les siens, c'est-à-dire Jésus-Christ chef de l'Eglise, avec tous ses membres mystiques, sera soumis à Dieu, et, joyeux, il adorera Dieu, il le louera et le glorifiera pendant l'éternité, afin que Dieu soit tout en tous, en tant qu'il possédera le corps entier de l'Eglise triomphante et qu'il en sera possédé, et en tant que les fidèles posséderont Dieu, il sera tout pour eux, il sera leur béatitude, il sera le complément et le terme de tous leurs désirs. D'après les conclusions que nous avons tirées du passage même que l'on nous objecte, il est évident que les autres conclusions, savoir, la deuxième et la troisième, qu'en tirent nos adversaires, tombent d'elles-mêmes, sans que nous nous arrêtions plus longtemps à les combattre inutilement.

Quant à la quatrième conséquence, je nie qu'il s'agisse ici des hommes et des démons; il n'y est question que de la réconciliation de Dieu et des hommes, qu'éloignaient les uns des autres le péché, que Jésus-Christ a effacé par le sacrifice de sa mort; ce qui fait que, la cause des inimitiés ayant disparu, le ciel et la terre se sont réconciliés. C'est ce que prouvent les paroles qui viennent immédiatement après : « Et vous, comme

(1) Voy. Bernard de Pecquigny, Triple explic. sur ce pass.; saint Jean Chrysostôme dit élégamment, hom. 39, sur la I ép. aux Corinth., n. 4 : « Comment le dernier de tous? Cet ennemi ne vient qu'après tous les autres, » après le démon, après tous les autres ennemis. Car, dans le principe, il » fut aussi le dernier. Il fut, en effet, précédé des conseils perfides du démon, » de la désobéissance, et puis vint la mort. »

» vous étiez autrefois séparés et ennemis... maintenant il vous » a réconciliés dans le corps de sa chair par sa mort, etc. »

Rép. 5. Ou *N.* ou *D.* C'est-à-dire le renouvellement du ciel et de la terre après la résurrection générale et le jugement dernier, ou la fin du monde, *C.* c'est-à-dire la réintégration des impies, comme le pensent nos adversaires, *N.* Ce n'est pas le contexte seul et tous les interprètes catholiques qui déclarent que c'est bien là le sens naturel de saint Pierre, les interprètes modernes protestants le pensent aussi.

Saint Pierre s'adresse en effet ici aux Juifs, auxquels il tente de persuader que Jésus-Christ est le Messie promis par les prophètes; et il affirme qu'il faut qu'il règne dans les cieux (et non pas sur la terre, comme tentaient vainement de le faire croire les Juifs charnels), jusqu'à ce que toutes les autres choses, que les prophètes ont annoncées de l'Evangile et de sa propagation, des vicissitudes de l'Eglise et de son triomphe, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, et à la résurrection générale et du jugement dernier, où les justes obtiendront la béatitude souveraine et les impies la damnation complète, c'est-à-dire après qu'ils auront repris leurs corps et selon leurs mérites, se fussent accomplies (1).

Rép. 6. *D.* Il y est fait mention de la résurrection *première,* c'est-à-dire de la béatitude que les justes obtiendront avant la seconde résurrection, où ils recevront enfin la béatitude complète et adéquate, *C.* de la résurrection *première,* relativement à la *seconde mort des impies, N.* Car, autrement, le même saint Jean n'eût pas dit, au même endroit, des réprouvés : « Ils » seront tourmentés la nuit et le jour pendant les siècles des

(1) Ernestius, Opusc. théol., p. 477 : « Les interprètes, dit-il, ne sont pas » d'accord sur le sens du mot (*apocatastasis*), et ils ont plutôt eu recours à » l'étymologie et à l'interprétation vulgaire du mot et du dictionnaire qu'ils » n'ont suivi les Ecritures, et il en est même qui sont tombés dans des » *opinions fanatiques.* » Kuinoël souscrit à cela, et il ajoute en outre : « Le » mot *apocatastasis* signifie correction, réintégration dans l'état primitif, pas- » sage à une condition meilleure..... » Mais cette notion de mot convient peu ici, puisqu'il s'agit de l'accomplissement des prophéties. Le mot *apocatastasis* désigne aussi la perfection, l'achèvement, la consommation, et cette explication est en rapport avec le contexte..... Pierre, par le temps où tout sera perfectionné, sera achevé, où tout atteindra sa fin, et qui a été prédit par les prophètes, entend le commencement du règne du Messie, ce qui le précédera, l'extension et la propagation de la doctrine du Christ, la résurrection des morts, le jugement dernier, etc. Voy. Act. I, 6; Matth., XVII, 11, le sens est donc : « Jusqu'à la fin du monde. » Comm. sur le Nouv.-Test., vol. IV, sur ce pass., où on voit les explications de plusieurs autres interprètes modernes, qui toutes ressemblent à celle-ci.

» siècles; » et, après avoir parlé de la seconde mort, il n'eût point ajouté : « Et celui dont le nom n'était point écrit dans le » livre de vie a été jeté dans le lac de feu. »

Quant à ce qu'il ajoute : « Voici que je renouvelle tout, » ceci ne s'applique qu'à ceux *qui auront triomphé*, ou qu'aux élus, mais ne s'applique nullement aux réprouvés, qui doivent être précipités dans le lac de feu (1).

II. *Obj.* 1. Parmi les anciens Pères, il y en eut *quelques-uns,* d'après Pétau (2), qui pensèrent, avec Origène, que le démon serait un jour, ainsi que ses satellites, délivré des tourments qu'il endure, et que ces mêmes tourments auraient une fin; mais le nombre de ceux qui l'admirent pour les hommes damnés est bien *plus grand;* il en est qui l'admirent *pleinement, d'autres* étaient incertains. Tels sont, entre les Grecs, saint Grégoire de Nysse, comme aussi saint Grégoire de Nazianze, comme on peut le voir çà et là dans leurs écrits; parmi les Latins, saint Jérôme, en divers endroits de ses écrits; saint Ambroise, l'auteur qui a publié des commentaires sous le nom supposé de saint Ambroise, sur les épîtres aux Romains et aux Ephésiens. On peut ajouter à ces Pères saint Justin et saint Irénée; le premier enseigne expressément, dans son Dialogue avec Tryphon, n. 5, que les âmes des impies seront punies *tant que Dieu voudra qu'elles existent et qu'elles soient punies;* quant au second, liv. II, Cont. les hérés., c. 64, il affirme que les âmes *persévéreront*, comme les autres choses, tant que Dieu voudra qu'elles soient et qu'elles subsistent (3). Donc :

Rép. 1. *Tr. A. N. Conséq.* Car l'autorité d'un ou de deux Pères ne peut pas infirmer une preuve qui se tire du consentement commun des autres Pères, de la tradition et de la croyance constante et perpétuelle de l'Eglise.

Rép. 2. *D.* Si ces mêmes Pères ont rapporté, dans leurs ouvrages, quelque chose de mauvais des écrits d'Origène, au témoignage du même Pétau (4), ils l'ont parfois corrigé, *C.* ils ont persisté dans ce sentiment, *N.* Origène lui-même écrit, hom. 7, sur l'Exode : « Entendez ce que le Prophète dit des

(1) Voy. Bossuet, l'Apocalypse avec explication, c. 20, œuv. éd. de Liége, 1766, tom. II.

(2) Liv. III, des Anges, c. 6 et 7.

(3) Dans l'éd. des Bénéd., liv. II, c. 34, n. 4.

(4) Ibid., c. 8, § 10.

» pécheurs et de ceux qui aiment le monde : Leur ver ne » mourra pas, et leur feu ne s'éteindra pas. Ce sont là les vers » qu'engendre l'amour aveugle des richesses, etc. (1). » Or, si le ver des avares et des autres pécheurs ne meurt pas, d'après Origène, si leur feu ne s'éteint pas, leurs peines doivent être éternelles. Saint Grégoire de Nysse, dont les œuvres furent interpolées par Origène, au témoignage de Germain, de Nicéphore, de Photius et de plusieurs autres (2), écrit pourtant ce qui suit, dans son discours contre ceux qui ne supportent qu'à contre-cœur la pénitence : « Malheureuse » (l'âme), elle accusera vivement alors sa témérité, elle ver- » sera des pleurs, elle gémira, plongée dans le deuil, enfoncée » dans un réduit obscur, elle y demeurera dans son abjection, » sans espoir de voir finir et sa tristesse et les peines aux- » quelles elle sera soumise; » et, dans son 5 disc. sur les Béatitudes : « Qui, dit-il, éteindra la flamme? qui les déli- » vrera du ver qui ne meurt point? » Ces paroles sont si claires, qu'elles nous font nettement connaître sa pensée.

Les paroles par lesquelles saint Grégoire de Nazianze nous fait connaître sa propre pensée ne sont pas moins expresses; voici ce qu'il dit des damnés, 15 disc. : « Mais ce qui les tour- » mentera avec tout le reste, ou plus que tout le reste, c'est » qu'ils sont rejetés loin de Dieu, et qu'ils portent dans leur » conscience la trace indélébile de leur éternelle ignominie. » Il ajoute encore, ibid., que, pour les damnés, « il n'y aura » pas de pénitence ni de correction morale. » Quant à saint Jérôme, il professe, en divers endroits, l'éternité des peines pour tous les damnés indistinctement, soit qu'ils soient infidèles, comme tous en conviennent, soit qu'ils soient fidèles ou chrétiens. En effet, dans son 5 chap. sur Isaïe, examinant ces paroles du Prophète : « L'enfer a dilaté son âme, » il dit, entre autres choses : « Ceux qu'absorbent les délices du siècle, » et qui ne s'occupent pas des œuvres de Dieu.... seront pré- » cipités dans les enfers; ils y seront en proie à des tourments » éternels, ils y verront leur puissance et leur orgueil changés » en abaissement et en misère. » Et si parfois il semble dire que les peines des chrétiens qui sont damnés doivent finir un jour, ou on doit dire qu'il tient ce sentiment d'un autre auquel

(1) N. 6. Voy. Huet, sur Origène, liv. II, quest. 11, § 23.

(2) Patuzzi, ouv. cit., liv. III, c. 17, §§ 12 et suiv.

il l'a emprunté, comme il atteste qu'il le fait souvent (1), ou on doit dire qu'il ne parle que des pécheurs qui n'ont que des fautes légères, ou, s'il parle de ceux que souillèrent des fautes graves, il ne parle que de ceux qui firent pénitence de leurs péchés avant de mourir (2). Les paroles de saint Ambroise, sur l'éternité des peines, sont claires aussi. Il professe, en effet, expréssément la vérité catholique, dans son explication du Ps. 118; voici ses paroles : « Sachant donc que les jugements » de la justice de Dieu sont éternels, tâchons de ne pas lui » déplaire par nos œuvres et de ne pas commencer à subir le » jugement éternel; » il dit encore la même chose en divers autres endroits (3). Donc, lorsqu'il parle de la fin des châtiments qu'encourent les pécheurs, il ne parle que de ceux qui sont encore dans ce monde, et il ne parle nullement de ceux qui sont plongés déjà dans les supplices de l'autre vie (4).

Quand même nous accorderions que l'auteur des Commentaires publiés sous le nom d'Ambroise l'a dit, cet auteur n'a que très-peu d'autorité; pourtant il est évident que, lui aussi, il admet l'éternité des peines, comme on le voit par ce qui se lit dans son Commentaire du chap. 2 de l'ép. aux Rom.; il y dit expressément qu'après cette vie il n'y a plus de pénitence possible.

Saint Justin, dans le passage qu'on nous objecte, discute la question de l'immortalité des âmes, et il soutient qu'elles ne jouissent pas de la même immortalité que Dieu, que leur immortalité leur a été communiquée, qu'elle est dépendante de Dieu; et par conséquent il ajoute « que les âmes des impies » sont tourmentées tant qu'il veut qu'elles le soient ; » mais comme Dieu veut qu'elles le *soient* toujours, comme il les a

(1) Saint Jérôme atteste, liv. I, Contre Ruffin, que, « conformément à ce » qui se pratique dans les commentaires, il cite, sans les approuver ni les » condamner, beaucoup de choses tirées des sentiments des autres. » Il le répète dans sa préface sur Jérémie. Aussi, l'ill. Vallarsius, à l'occasion de ce qui se lit dans le Commentaire de saint Jérôme, sur le c. 66 d'Isaïe : « Or, » ceux qui soutiennent que les supplices finiront un jour, et que, bien qu'ils » doivent durer longtemps, ils auront pourtant un terme, s'appuient sur ces » témoignages, etc., » fait-il justement observer : « Ils outragent donc indigne- » ment saint Jérôme, ceux qui pensent qu'il est d'accord avec ceux qui rêvent » un terme aux tourments des méchants, et qui ont tenté de le prouver. » Car il est évident qu'il ne rapporte pas ces témoignages dans ses Commentaires comme l'expression de sa pensée, mais bien comme celle d'autrui.

(2) Patuzzi, ouv. cit., c. 11.

(3) Voy. ibid., c. 17, §§ 16 et suiv.

(4) Ibid.

créées immortelles de leur nature, il veut pareillement aussi qu'elles *souffrent éternellement*. C'est ce qu'il dit formellement dans son Apol., I : « Pour ceux qui vivent mal et qui ne se » convertissent pas, nous croyons qu'ils seront éternellement » punis dans l'enfer. »

Saint Irénée a parlé dans le même sens, comme on le voit par le but qu'il se proposait ; on voit, au reste, qu'il admettait l'éternité des peines, soit par ce qu'il dit dans le même chapitre, soit par ce qu'il dit dans le chapitre précédent, où il écrit, entre autres choses, de ceux dont il est dit : « Allez, » maudits, au feu éternel, » d'une manière absolue : « Ceux-» ci seront éternellement damnés (1). »

Inst. Les prières des vivants peuvent au moins soulager quelque peu les peines des damnés ; c'est 1. ce qu'insinuent quelques Pères (2), et 2. un grand nombre de missels recueillis par J. Lami, où l'on trouve une messe par laquelle on demande à Dieu de rendre leurs tourments supportables. 3. Et cette coutume ne diffère pas de la coutume de l'église grecque actuelle, au rapport de Renaudot (3). Donc :

Rép. N. A. Quant à la première assertion, je dis que s'il est quelques Pères qui soutiennent cela, quoique les autres le nient avec raison (4), il ne faut pas juger ici, sur le témoignage d'un ou de quelques Pères, la doctrine de l'Eglise ; il faut bien plutôt en juger d'après le consentement unanime ou au moins commun de ces mêmes Pères, surtout lorsque les autres leur sont opposés, et, ce qui est capital, si la pratique de l'Eglise est contraire ; et certes, comme l'atteste saint Augustin (5), elle n'a jamais été dans l'usage de prier pour les damnés, comme le remarque aussi Pétau (6).

Rép. 2. Les missels que Lami a mis en avant avec tant soit peu de jactance, comme le fait observer Zaccaria, ne sont que peu nombreux, et il est plus probable qu'on ne s'en servit

(1) C. 28, n. 2, éd. Massueti, et, c. 47, c. 40 de l'éd. cit., n. 1 et suiv., il y établit *ex professo* que Dieu prépare des récompenses et des supplices éternels selon la diversité de mérites.

(2) Petau, des Anges, l. III, c. 8, § 18.

(3) Perpétuité de la foi, tom. V, liv. VIII, c. 10.

(4) Patuzzi, ouv. cit., liv. III, c. 7, §§ 11 et suiv. Voy. aussi Sinsartus, O. Ben., ouv. intit. Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines, etc., Paris, 1748.

(5) Liv. XXI, Cité de Dieu, c. 24, n. 1.

(6) Passage déjà cité.

jamais, même dans les églises particulières auxquelles ils appartiennent, et qu'ils ne furent écrits par quelques moines qu'après l'an 890, lorsque Ardevald, abbé du monastère de Fleury, au diocèse d'Orléans, eut ordonné, chose nouvelle, de prier Dieu pour les damnés, « afin, quoiqu'ils ne méritassent » pas d'être délivrés de leurs peines éternelles, qu'au moins » le juste juge leur infligeât des peines moins atroces (1). »

Rép. 3. Que l'autorité de l'église grecque moderne n'est d'aucun poids ; comme elle a erré sur plusieurs autres points, elle peut aussi errer sur celui-ci. D'ailleurs, de l'aveu de Lami (2), les Grecs modernes s'écartent beaucoup des institutions sacrées et antiques de l'Eglise (3).

PROPOSITION II.

Le dogme de l'éternité des peines n'est point opposé à la droite raison.

Si le dogme de l'éternité des peines est révélé de Dieu, comme nous l'avons démontré, il est évident qu'il ne peut pas être en contradiction avec la droite raison, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs plusieurs fois. Mais en dehors de ce principe général, les théologiens en donnent plusieurs raisons directes, qui, si elles ne démontrent pas pleinement, par les seules lumières de la raison, que les péchés graves méritent des supplices éternels, prouvent au moins qu'il n'y a rien là qui répugne. Car, pour que les incrédules pussent démontrer que ce dogme implique une certaine répugnance, ils devraient démontrer que le péché mortel, qui éloigne l'homme de Dieu, sa fin dernière, ne mérite un tel châtiment, ni en tant qu'il est *privatif,* ni en tant que ce même châtiment est *positif.* Or, tant s'en faut que les incrédules le prouvent, qu'il

(1) Voy. une longue note sur le passage cité de Pétau ; voy. aussi, sur ce sujet, la savante diss. de Franc. de Berlindis, clerc rég., des Oblations de l'autel, § 3, n. 9, p. 81 et suiv., Venise, 1741.

(2) Dans l'*Hodœporicus,* ou Guide du voyageur, p. 313. Mais on peut consulter, sur cet auteur peu digne de foi, l'ouv. intit. *Lettere di Atromo Traseomaco calabrese,* Venise, 1741.

(3) Voy. Renaudot lui-même, pass. cit., où il conclut, après avoir cité plusieurs doctrines des Grecs modernes peu conformes à la foi sur l'état des âmes après cette vie : « Telle est la théologie des Grecs modernes, et il est » aisé de prouver que l'ancienne Eglise n'a rien enseigné de semblable. » Comme il le prouve réellement au même endroit.

est même de graves et nombreuses preuves qui établissent plutôt le contraire. Car la peine *privative*, qu'on appelle peine du *dam*, et qui consiste dans la perte éternelle du bonheur pour lequel l'homme est créé, découle en quelque sorte spontanément de la manière de vivre du réprouvé ; elle est de plus un de ces liens nécessaires et généraux qui unissent les causes aux effets (1). Car, comme il aurait pu et il aurait dû, pendant qu'il vivait encore, tendre par ses bonnes œuvres à la vie bienheureuse, qui consiste dans le souverain bien, par ses mauvaises œuvres il a de plein gré renoncé pour toujours à ce bien infini et s'est précipité lui-même dans cet état, où, une fois qu'il y est, il ne lui est plus possible de recouvrer le bonheur perdu ; tout comme celui qui se priverait du don de la vue, et qui devrait vivre éternellement, serait éternellement aveugle. Ceci prouve que ces hommes encourent spontanément une peine nécessairement éternelle, une peine intrinsèque, telle que l'horreur qu'ils conçoivent de la difformité produite en eux par le nombre plus ou moins grand et la hideur de leurs crimes ; l'affliction qui résulte de la perte d'un bien souverain, le désespoir de le recouvrer jamais ; et cette affliction s'accroît encore immensément par la comparaison de ceux qui furent autrefois leurs égaux, et qui jouissent du bonheur éternel ; le remords cuisant de l'âme, qui naît naturellement des crimes commis, et qui, suivant l'expression de l'Evangile, est comme un ver qui ne meurt pas et qui tourmente perpétuellement le coupable, et une foule d'autres choses du même genre, qu'enseigne encore moins la foi que ne suggère la droite raison. Il faut donc conclure que le dogme de l'éternité des peines, tel que nous venons de l'exposer d'après les enseignements les plus rigoureux de la foi, ne renferme rien d'opposé soit à la notion des attributs de Dieu, soit à la droite raison, et que même tout en lui est parfaitement en

(1) Ce qui fait que Leibnitz dit, dans son Syst. théol., p. 338 : « Toutes les » fois que l'âme vient à quitter le corps en état de péché mortel et qu'elle » est si mal disposée à l'égard de Dieu, spontanément (tel un poids une fois » détaché et qu'aucune cause désormais n'arrête ou ne reçoit) elle tombe » dans l'abîme de l'enfer, et, éloignée de Dieu, elle s'inflige à elle-même sa » damnation;..... et quelques hommes vont jusqu'à penser que les damnés » ont pour Dieu une haine si violente, qu'ils ne veulent pas même recourir à » sa grâce, et que, pour cela, ils s'infligent ou qu'ils prorogent leur malheur » éternel; ce qui fait que nous devons d'autant moins menacer de la sévérité » du juste juge, non plus que tomber dans l'indulgence d'Origène. »

rapport et avec ces attributs et avec la droite raison. Enfin, outre ces peines privatives, positives et intrinsèques qui naîtront nécessairement d'elles-mêmes, la droite raison nous insinue encore que les réprouvés seront en proie à d'autres peines extrinsèques qu'on appelle *les peines du sens;* elle nous enseigne que le coupable sera puni par ce dont il a abusé pendant sa vie, et qui lui a mérité sa condamnation. Car, d'après le raisonnement de saint Thomas : « Comme ceux qui agissent » bien méritent d'être récompensés, de même ceux qui agissent » mal méritent d'être punis ; » mais ceux qui agissent bien reçoivent en partage la perfection et la joie vers lesquelles ils avaient toujours tendu ; ceux au contraire qui ont commis le péché, méritent d'être punis dans les choses mêmes pour lesquelles ils ont uniquement agi; il est juste qu'elles ne leur procurent que de l'affliction et des peines. Aussi la sainte Ecriture ne les menace-t-elle pas seulement de la privation de la gloire, mais elle les menace encore d'afflictions provenant d'ailleurs. Car il est écrit dans saint Matthieu, XXV : « Allez, maudits, » au feu éternel, » et dans le Ps. 10 : « Il pleuvra sur les » pécheurs des torrents de feu; le soufre et l'esprit des tempêtes » sera leur partage (1). » Nous ajouterons enfin que les châtiments éternels dont Dieu menace l'homme pouvaient seuls le porter d'une manière efficace à remplir son devoir et à faire des choses pénibles lorsque le besoin s'en fait sentir; car, sans l'éternité des peines, les hommes sont tellement organisés, que, surtout dans l'effervescence des passions, ils prisent peu tous les autres motifs. Pour l'homme qui est sous les coups de passions violentes, tout ce qui n'est pas éternel n'est rien, comme le prouve une expérience de tous les jours.

Objections.

I. *Obj.* Le dogme de l'éternité des peines répugne et à la bonté, et à la sagesse, et à la providence de Dieu. Il répugne en outre et à sa miséricorde et à sa clémence. Il répugne enfin à l'équité et à la justice divines. Donc il est en tout point inadmissible.

Rép. D. A. Ce dogme répugne à ces attributs, tels que les conçoivent les incrédules, ou comme ils se les imaginent gratuitement, *C.* tels qu'ils existent en Dieu et qu'il faut les en-

(1) Cont. Gent., liv. III, c. 145, n. 4.

tendre, *N*. C'est pourquoi les incrédules jugent d'une chose qui leur est pleinement inconnue; car, pour prouver que les peines éternelles sont en opposition avec les attributs de Dieu, ils devraient d'abord définir spécialement ce qu'exigent et ce que repoussent ces attributs de Dieu, et, comme il leur est absolument impossible de le faire (1), cette seule considération ruine tout l'échafaudage sur lequel ils bâtissent leurs objections.

I. *Inst*. 1. Tous les hommes portent profondément imprégnée en eux cette notion de Dieu, c'est qu'il est un père infiniment bon et infiniment bienfaisant; 2. qu'il nous a tirés, nous, ses enfants, du néant, pour devenir capables un jour, enfin, de cette félicité éternelle dont il a gravé dans nos cœurs un désir vif, nécessaire. Si, par conséquent, il y avait même un seul homme qui n'atteignit jamais en aucun temps ce bonheur, Dieu n'atteindrait pas le but qu'il s'est proposé, même dans *ce seul homme;* 3. et ce désir ardent du bonheur qui est en nous serait vain, et on devrait même dire que Dieu ne l'aurait imprimé dans les hommes que pour les tourmenter et les rendre plus malheureux encore, et il n'est pas permis de penser quelque chose de semblable de la bonté de Dieu. Bien que les hommes qui s'écartent de leur voie, et qui ne marchent pas dans le sentier que Dieu leur a tracé, soient justement punis et écartés de la fin pour laquelle ils avaient été créés, il n'en est pas moins d'un père sage, bon et prévoyant, de les ramener dans la voie droite en leur infligeant des peines temporaires, et de les faire rentrer dans le sentier, afin qu'ils soient dignes de la félicité éternelle, qu'ils doivent nécessairement attendre de la souveraine sagesse de Dieu; 4. car, comme il prend un soin spécial des créatures raisonnables, et qu'il leur a assigné pour fin le bonheur, il doit en disposer de la façon qui est le plus en rapport avec leur bonheur. Mais personne ne saurait nier que leur intérêt exige que si elles viennent à contracter quelques défectuosités, elles soient réparées, ou par la grâce, ou par une punition quelconque, et quelles soient réintégrées dans l'état où elles doivent être pour jouir de la félicité éternelle, plutôt que d'être éternellement punies. Donc ce dogme est en opposition et avec la bonté, et avec la providence et la sagesse, etc.

(1) Voy. Spedalieri, *Diritti del uomo*, liv. IV, c. 12, §§ 16 et suiv.; voy. aussi Feller, Catéchisme philosophique, liv. cit., §§ 474 et suiv.

Rép. 1. *D.* Dieu est infiniment bon, mais il est bon de cette bonté qui consiste dans l'amour de l'ordre, du juste et de l'équitable, *C.* de la bonté que s'imaginent les incrédules, *N.*

Rép. 2. *D.* Dieu nous a tiré du néant pour que nous devinssions capables de la béatitude éternelle, par la voie et les moyens qu'il a désignés lui-même, *C.* absolument, et par la voie que prétendent les impies, *N.* Or, le désir du bonheur que Dieu a imprimé dans nos cœurs nous dit qu'il faut pratiquer la vertu au moyen de laquelle seule nous obtiendrons le bonheur après lequel nous soupirons, et que le complément de ce désir dépend de la condition que nous devons poser avec le secours de la grâce divine.

Ainsi Dieu n'atteindrait pas la fin qu'il s'est proposée, s'il était un seul homme qui ne parvînt pas à la béatitude, *D.* la fin particulière et prochaine qui consiste dans la félicité éternelle des anges et des hommes, à la condition qu'ils l'acquerront, *C.* la fin dernière et générale, qui est la gloire même de Dieu, comme nous l'avons démontrée en son lieu, ou la fin plus immédiate, qui est le bien de tout l'univers, et qui ressort du supplice des impies, *N.* Or, Dieu a voulu que les anges et les hommes parvinssent au bonheur, pourvu qu'ils fissent ce qui y conduit; pendant que s'ils s'en rendent indignes, au contraire, ils ne puissent attribuer qu'à eux-mêmes de ne pas y parvenir. « Si vous voulez entrer dans la vie, dit Jésus-» Christ, gardez les commandements; » il dit aussi : « Retirez-» vous de moi, artisans d'iniquité. »

Rép. 3. *D.* Le désir du bonheur que Dieu a imprimé dans les cœurs est vain, si les hommes ne peuvent pas, ou s'ils manquent des moyens nécessaires pour atteindre ce bonheur, *C.* si ces moyens sont en leur pouvoir, *N.* Ce désir serait vain, si les anges et les hommes ne pouvaient pas atteindre le bonheur en faisant, avec le secours de la grâce, tout ce qui est exigé d'eux; mais il n'est pas vain s'ils peuvent obtenir cette félicité en usant sagement de ces secours.

Nous répondrons à l'assertion de nos adversaires, qu'il est d'un Dieu sage et prévoyant de ramener dans la voie de l'ordre, par des peines temporaires, ceux qui s'en écartent; qu'ils donnent ici pour certain l'objet même de la question; savoir, si Dieu est tenu oui ou non de remettre les créatures dans la voie par laquelle ils peuvent arriver à la béatitude, si elles se sont écartées de cette voie par leur faute. Dieu est-il

obligé de rendre la vue à l'insensé qui s'en est volontairement privé (1)?

Rép. 4. 1. Je nie la supposition, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit, puisque Dieu ne s'est pas proposé le bonheur des créatures comme fin unique. 2. *D.* Dieu s'est proposé la béatitude des créatures comme fin secondaire, subordonnée et conditionnelle, *C.* comme fin première, dernière et absolue, *N.* (2).

II. *Inst.* Ce dogme est au moins incompatible avec la compassion et la clémence divines. 1. Car la compassion ou miséricorde est la compassion du malheur d'autrui, et elle porte à le soulager. La clémence fait que l'on est moins sévère dans l'imposition des châtiments, et elle porte à les diminuer comme à soulager celui sur qui ils pèsent. 2. Or, tant s'en faut que les châtiments éternels s'accordent avec ces vertus, qu'elles nous montrent au contraire Dieu comme l'auteur sévère et cruel de ces mêmes châtiments. Une certaine compassion naturelle à nos âmes fait que nous regardons comme un juge cruel, dit Bayle, ou un maître tyrannique celui qui punit le coupable au moyen du feu et pour en prolonger les tourments. Le dernier supplice, auquel la sentence des juges dévoue les coupables, s'accomplit parfois en fort peu de temps, et il n'est pas de nation civilisée qui approuve les supplices prolongés de ceux qui sont condamnés à mort. Tout le monde s'émeut et s'irrite contre le bourreau qui ne tranche pas la tête du coupable du premier, du second, du troisième, du quatrième coup. Mais à combien plus forte raison Dieu serait-il cruel et barbare, si les malheureux damnés étaient soumis à un feu éternel? 3. Si on ajoute à cela que, de l'avis unanime des philosophes, il est d'un juge équitable de se proposer l'utilité générale lorsqu'il inflige des châtiments, d'après cet adage célèbre de Sénèque, liv. I *de la Clémence :* « Le juge prudent ne punit pas parce qu'on a » péché, mais bien pour qu'on ne pèche plus, » il est par conséquent démontré et il est certain que Dieu ne peut pas infliger des châtiments éternels sans être cruel, car dès-lors il ne punirait pas les coupables pour les corriger et les reprendre, mais il les punirait à cause de lui-même et il y trouverait son plaisir, puisque les supplices éternels ne sauraient être utiles à personne pour l'avenir. Donc :

(1) Voy. saint Thomas, liv. cit., c. 71, n. 3.
(2) Ibid., c. 64, et liv. I, c. 86.

Rép. *N*. *A*. Quant à la première raison, *D*. de sorte toutefois que Dieu ne soit pas tenu de les infliger tous, et toujours de la même manière et à tous, *C*. qu'il soit tenu de les infliger tous, et toujours à tous de la même manière, *N*. Car, autre chose est trouver en Dieu ces propriétés ou qualités, de l'existence desquelles on ne saurait douter; autre chose est l'usage de ces mêmes qualités, ou la manière de les appliquer. Puisque, comme l'observe excellemment saint Thomas (1), par le fait même que, et la sévérité et la clémence sont des vertus, elles doivent être conformes à la raison, et par conséquent, comme Dieu a déjà exercé envers les hommes et sa clémence et sa compassion de même qu'envers les anges, conformément à la droite raison et aux conseils de la sagesse, il peut, sans blesser ces vertus, laisser les impies en proie à des supplices éternels, supplices où ils se sont précipités eux-mêmes, et il n'est nullement tenu de les alléger, puisqu'ils sont les effets nécessaires de leur vie antérieure, d'après ce que nous avons dit dans les preuves.

Rép. 2. 1. *N*. Quant à l'exemple que l'on tire de la justice humaine, et que grossit le jeu de notre imagination, je dis qu'il prouve trop; car, s'il prouvait quelque chose, il s'ensuivrait, contrairement à ce que prétendaient les origénistes, et à ce que tiennent la plupart de nos adversaires, que les impies peuvent être punis, mais que leurs tourments doivent s'accomplir dans quelques instants seulement.

Rép. 2. *D*. Si cette manière d'agir de Dieu envers eux sortait des bornes, *C*. si elle n'en sort pas, *N*. Or, c'est un blasphème que de penser cela de Dieu; car, non-seulement il n'outrepasse pas la mesure du châtiment que méritent les péchés, mais il n'atteint même pas les limites du châtiment mérité; aussi admet-on dans les écoles cet autre adage, que Dieu punit, *citra condignum*. Nous ajouterons encore à cela, comme nous l'avons observé précédemment, que l'Eglise n'a rien défini sur la nature de ces peines, qui sont en dehors des peines intrinsèques et qui découlent nécessairement de la faute elle-même, et auxquelles sont soumis, d'une manière positive, les damnés; aussi est-ce en vain que Bayle, qui s'en rapporte beaucoup trop à son imagination, cherche à faire valoir ces raisons contre le dogme de l'éternité des peines.

Rép. 3. *D*. On regarderait le juge d'ici-bas comme cruel,

(1) 2-2, q. 157, art. 2, à la 1.

lui qui a surtout pour but le bien extérieur de l'État, comme de maintenir les hommes dans le devoir, *C.* Dieu, *je distingue encore,* s'il pouvait vouloir la punition à cause de lui-même, *Tr.* s'il ne la veut que par amour pour la justice, qui seule le réjouit et vers laquelle il tend, *N.* Aussi saint Thomas dit-il excellemment : « Mais il faut conclure que ce n'est pas pour » lui que Dieu inflige des châtiments (c'est-à-dire, pour les » châtiments eux-mêmes), comme s'il y trouvait un certain » plaisir; il ne le fait que pour maintenir les créatures dans » l'ordre, qui est le principe du bien général... Dieu inflige » donc des peines éternelles pour certains péchés dans l'intérêt » de l'ordre établi, qui manifeste sa sagesse (1); » et il prouve ailleurs, par deux raisons, que ces peines éternelles ne sont point inutiles dans l'état d'éternité. « Car, dit-il, elles sont » utiles à deux choses : elles le sont d'abord pour conserver » la justice divine, qui, en Dieu, est bonne en soi; ce qui » fait que Grégoire IV dit dans ses dialogues : Le Dieu tout-» puissant, parce qu'il est sensible, ne se repaît pas des sup-» plices des méchants; mais, parce qu'il est juste, il exige la » punition éternelle des méchants. Elles sont utiles, en second » lieu, pour que les élus s'en réjouissent, lorsqu'ils y admirent » la justice de Dieu, et lorsqu'ils reconnaissent qu'ils y ont » échappé, etc. (2). » Nous ajouterons que cette objection n'a pas de raison d'être, pour peu qu'on tienne compte de ce qui a été dit dans les preuves.

Mais, disent-ils, la nature des peines est telle, qu'elle finit enfin par corriger le coupable et par l'amener à résipiscence. Or, qui oserait penser que Dieu n'est pas ému par les pleurs et les gémissements de ces malheureux, qu'il ne les exaucera pas, lui dont la miséricorde et la compassion sont si grandes, qu'il ne leur pardonnera pas leurs crimes?

(1) Liv. III, Cont. Gent., c. 144; Grotius, en outre du Droit de guerre et de paix, c. 20, démontre que cet adage de Platon ne peut pas s'appliquer à Dieu, adage que Sénèque met tant en honneur. Voici ce qu'il dit : « Car » l'homme est tellement attaché à l'homme par les liens du sang, qu'il ne » doit pas lui nuire, à moins que ce ne soit dans son intérêt. Mais il est en » Dieu une autre raison qui fait que la sentence de Platon ne lui est point » applicable. Car les actions de Dieu peuvent s'appuyer sur son domaine » souverain, surtout lorsqu'il s'agit spécialement du mérite, bien qu'il ne » se propose, en dehors de cela, aucune autre fin; de sorte que, lorsqu'il » punit l'impie, la seule fin qu'il se propose, c'est de le punir ou de mani-» fester sa justice, bien que cela ne serve d'exemple à personne. »

(2) Suppl., q. 99, a. 1, à la 4.

Rép. 1. C'est en vain que nos adversaires supposent que les réprouvés sont capables de cette résipiscence, puisqu'ils sont incapables de mérites et de démérites, étant arrivés au terme, et qu'ils sont privés de la grâce que Dieu n'est pas tenu de leur donner. 2. Ils supposent vainement encore que toutes les peines sont des peines médicinales, et qu'elles ont pour but de corriger le coupable, pendant que souvent elles ont pour objet de rétablir la justice dans son équilibre.

III. *Inst.* On ne peut pas nier enfin que ce dogme de l'éternité des peines est opposé à la justice divine. Il doit y avoir en effet, d'après la loi immuable de la justice divine, proportion ou équilibre entre la faute et le châtiment, et cela pour que personne ne soit puni au-delà de ce qu'il mérite. Or, il n'y a pas de proportion entre une faute momentanée ou temporaire et un châtiment éternel. Donc, ceux qui soutiennent l'existence de ces peines font injure à Dieu, et réduisent à néant l'idée de l'équité divine (1). Donc :

Rép. N. A. Quant à la preuve, *D.* Il n'y a pas de proportion ou d'égalité entre le temps du péché et la durée de la peine, *C.* entre la coulpe proprement dite et la peine, *N.* On peut, en effet, considérer la proportion ou l'égalité entre la faute et le châtiment à un double point de vue : l'une qui découle de la personne qui blesse et de celle qui est blessée, et de ce côté, comme nous le dirons bientôt, il y a proportion entre la faute mortelle et la peine éternelle; et l'autre qui consiste entre la plus ou moins grande culpabilité et la plus ou moins grande peine, et ici encore il y a proportion. Mais il ne faut pas chercher de proportion entre la durée du péché et celle du châtiment qui s'ensuit; car s'il en était ainsi, le vol, l'adultère, l'homicide et une foule d'autres crimes de ce genre ne devraient être punis que pendant un instant ; comme cependant il est reçu, même dans la société politique, que parfois ces fautes doivent être punies et par un exil ou la prison perpétuelle, et même de la peine de mort, il ne faut pas tenir compte du temps de la décapitation, mais bien plutôt de l'éloignement de la société des êtres vivants, ces peines sont l'image et représentent l'éternité des peines. Il est donc faux de soutenir que c'est faire injure à Dieu, ou que c'est ruiner l'idée de l'équité divine que de soutenir, en s'appuyant sur la

(1) Tel l'aut. de la Relig. essent.

révélation, que Dieu infligera à ceux qui le mériteront des supplices éternels.

IV. *Inst.* Or, cette doctrine anéantit la notion de l'équité divine. 1. La première raison pour laquelle les catholiques pensent que Dieu inflige des peines éternelles à ceux qui pèchent, repose sur ce principe : « Les damnés ne peuvent pas » cesser de souffrir, parce qu'ils ne peuvent pas cesser d'être » mauvais. » On prouve pourtant la fausseté de ce principe par plusieurs raisons. Car la saine raison nous enseigne que les créatures sont toujours à même de mettre un terme à leur malice, parce que, ou Dieu peut les anéantir, ou elles peuvent se convertir à chaque moment; et si elles ne peuvent réellement pas mettre un terme à leur malice, par le fait même elles cessent ce qu'elles ne peuvent pas cesser, tout comme les fous cessent de pécher, par le fait même qu'ils ne peuvent pas s'empêcher de pécher. Mais en admettant même que le bouleversement que le péché produit dans les damnés persévère, c'est en vain qu'on en conclut que la peine doit persévérer ou se continuer toujours; 2. car la dette de la peine peut être éteinte par la *passion suffisante,* comme on l'appelle; pour cela il n'est pas besoin de l'acceptation volontaire du châtiment, mais simplement de la souffrance de cette même peine, comme cela se prouve par les châtiments que les juges humains infligent aux coupables. Car, quand même celui qui est coupable d'homicide ou de vol ne renoncerait point à son mauvais vouloir, quand même il persévérerait dans ce mauvais vouloir et qu'il souffrirait à contre-cœur le châtiment que lui infligent les lois, il n'est pas plus puni qu'il ne mérite de l'être et qu'il est d'usage de le punir, s'il se repent aussitôt qu'on l'a surpris dans son crime, et s'il supporte avec patience le châtiment qu'on lui inflige. 3. L'autre raison pour laquelle les catholiques pensent que le péché mortel est puni d'une peine éternelle, se tire de l'offense ou de l'injure que le pécheur fait à Dieu, et dont la malice est infinie, soit parce qu'il est un certain nombre de théologiens qui nient d'une manière absolue que le péché fasse à Dieu une injure proprement dite, et que, s'il lui fait réellement injure, cette injure n'est simplement infinie ou d'une malice infinie, ni subjectivement, selon leur langage, ni objectivement; 4. soit en outre parce qu'il est certain que la malice est plus ou moins grande, selon qu'est plus ou moins grande la connaissance de celui qui offense; mais

nous avons une si faible connaissance de Dieu, que l'on peut presque dire qu'elle est nulle; et par suite il en est de même de la malice du péché, 5. vu surtout que les péchés ne se commettent pas contre la volonté de Dieu, à qui, par conséquent, ils ne font point injure, d'après le principe reçu par les philosophes : « Il n'y a pas d'injustice pour celui qui » l'accepte; » 6. mais le pécheur ne tient point de lui-même la faculté de pécher : elle lui vient de Dieu; c'est lui qui la lui a donnée et qui la lui conserve. 7. Et ces choses-là sont si profondément gravées dans les cœurs des hommes, que l'éternité des peines, que l'on met en avant, diminue à peine le nombre des pécheurs; et les catholiques qui professent la croyance de l'éternité des peines ne sont ni meilleurs ni plus honnêtes que ceux qui rejettent ce dogme. Donc :

Rép. N. Maj. Quant à la première preuve ou déduction, je veux bien que certains théologiens se servent de cette raison pour prouver que Dieu est équitable dans la punition qu'il inflige aux réprouvés; elle n'est néanmoins ni la seule ni la principale raison, et, pour nous, nous n'en faisons pas même mention. Mais, même en l'admettant, nous nions que ce principe soit faux dans la matière dont il est ici question, pourvu qu'il soit convenablement interprété, et nos adversaires, par les raisons qu'ils font valoir, ne prouvent pas le contraire. Car, quand même il pourrait absolument en premier lieu se faire, comme on le dit, qu'en vertu de la toute-puissance de Dieu les réprouvés pussent ou se convertir ou être anéantis, il faut voir néanmoins si Dieu est tenu de faire l'un ou l'autre, ou si au moins il le veut; quant à la première de ces choses, nos adversaires ne sauraient la démontrer, à cause de la connaissance très-imparfaite qu'ils ont de Dieu et de ses attributs; et la seconde, ils ne peuvent la connaître qu'autant que Dieu leur manifesterait sa volonté; mais Dieu a manifesté par la révélation une volonté tout opposée. Donc, ou nos adversaires admettent la révélation, ou ils la rejettent; s'ils la rejettent, ils font preuve d'une ignorance souveraine; s'ils l'admettent, elle prouve tout le contraire. Donc, ils ne prouvent rien dans l'une et l'autre hypothèse (1). Quant à ce qu'ils ajoutent, que les réprouvés cessent d'être mauvais par le fait même qu'ils ne peuvent pas cesser de l'être, on peut le leur accorder s'il s'agit

(1) Voy., sur ce point, Tertull., liv. de la Résurrect. de la chair, c. 35.

d'une malice *actuelle,* mais cela est faux s'il s'agit d'une malice passée qui persévère encore et qui se continue virtuellement. Nos adversaires jouent donc sur une équivoque lorsqu'ils tiennent que, d'après nous, les réprouvés sont éternellement punis, parce qu'ils pèchent toujours actuellement, quoique dans des supplices éternels, ce qui pourtant est faux, puisque tel n'est pas le sens de cet adage scholastique. Mais ce qui fait que les théologiens enseignent que les damnés pèchent toujours, et que par suite ils sont toujours punis, c'est parce que leur volonté mauvaise se perpétue toujours virtuellement, malice qui avait déjà commencé pendant qu'ils vivaient, malice en vertu de laquelle ils firent passer Dieu, leur fin dernière, après les créatures, dont ils firent réellement leur fin dernière, et cette volonté ne peut pas changer d'une manière avantageuse pour eux, parce qu'ils sont au terme et qu'ils n'ont plus la grâce, que Dieu n'est pas tenu de la leur donner, comme nous l'avons dit, sachant surtout par la révélation que Dieu ne la leur donnera jamais. On voit aussi par là ce qu'il faut répondre à l'exemple tiré de l'insensé (1).

Rép. 2. *D.* Si la dette était de nature à pouvoir être éteinte, *C.* si elle est inextinguible, *N.* Or, il est évident, par ce qui a été dit, que la peine supportée ne saurait éteindre la dette que les réprouvés contractèrent par leur péché, puisqu'elle se perpétue; mais comme Dieu inflige cette peine pour rétablir dans son équilibre l'ordre qui avait été bouleversé par cette faute, il est évident que cet équilibre ou cette réparation de justice ne peut être rétabli autrement que par cette peine, tant que la créature s'élève par sa faute contre le Créateur et contre l'ordre qu'il a établi, et qu'elle soit punie contre sa volonté, tant qu'elle est en lutte contre la volonté de Dieu par ses penchants désordonnés; mais comme cette conversion ne peut pas s'opérer

(1) Lessius, de la Justice et de la colère de Dieu, c. 25, n. 164 et suiv. Il y explique dans quel sens il faut entendre cet adage théologique. Il y dit, entre autres choses, n. 165 : « Bien qu'ils pèchent toujours (les damnés), ce » n'est pourtant pas pour ces péchés qu'ils sont punis, puisqu'ils ne peuvent » plus ni mériter ni démériter; ils ne sont punis que pour l'acte du péché » qu'ils firent dans la vie, et qu'ils voudraient n'avoir jamais fait, et qu'ils » regrettent vivement, en tant qu'il est la source de tous les maux qu'ils » endurent; et ils désirent, s'il leur était possible, de satisfaire par tous les » moyens à cet acte. Quant aux péchés continuels qu'ils commettent, ils » viennent de leur désespoir, parce qu'ils savent qu'ils ne seront jamais » délivrés; et par conséquent on suppose que leur châtiment éternel vient » de leur acte passé seul. »

sans la grâce, et que la grâce lui est refusée, il s'ensuit que le châtiment qui lui est infligé doit être éternel. Aussi nie-t-on la parité déduite de la justice humaine ; car l'objet de celle-là, c'est uniquement l'ordre et la tranquillité politique, et elle ne peut ni ne doit repousser tout ce qui est désordonné et mauvais (1).

Rép. 3. *D.* Interprétée convenablement, *C.* entendue dans un mauvais sens, comme le font nos adversaires, *N.* Nous nions que cette raison, dès qu'elle est convenablement interprétée, ne soit pas d'un grand poids. Et si quelques théologiens pointilleux ont soulevé certaines questions, tel que de savoir si, dans la rigueur de la justice, le péché fait à Dieu une injure proprement dite, oui ou non, et quelques autres questions semblables, ces questions ne font rien à la chose elle-même (2) ; tous admettent que le péché offense Dieu d'une manière grave, et que le péché grave éloigne l'homme de Dieu, sa fin dernière, et que, par conséquent, il le rend digne de la damnation éternelle. Mais peu importe que le péché ou la faute soit infini simplement d'une manière subjective ou objective. Car ce n'est pas de la malice infinie de la faute que nous tirons l'éternité des peines, nous l'accordons même volontiers; nous déduisons plutôt cette éternité des peines de ce que l'homme s'éloigne de Dieu par son péché, et qu'il se prive de sa fin dernière, qu'il ne peut plus recouvrer par lui-même, et que Dieu n'est pas tenu de lui donner les moyens de la recouvrer ; tout comme celui qui se précipiterait du haut d'une tour se mettrait, autant qu'il est en lui, dans un état dont il lui est impossible de se tirer par lui-même.

Rép. 4. *D.* Tout ce que l'on peut conclure de là, c'est que la malice du péché, qui peut augmenter ou diminuer, n'est pas infinie simplement, *C.* n'est pas en quelque manière infinie, ou, selon le langage de l'école, n'est pas infinie, *secundum quid,* et que, par conséquent, elle peut atteindre un plus ou moins haut degré d'intensité, *N.* Saint Thomas dit avec justice : « Le péché a une espèce d'infinité sous trois rapports :
» le premier, c'est parce qu'il s'attaque à la majesté infinie de
» Dieu, en tant que l'offense découle du mépris de l'obéissance;

(1) Voy. saint Thomas, 1-2, q. 87, a. 1, suiv., comme aussi ibid., quest. 72, art. 5.

(2) Voy. Vasquez, Comm. sur 1-2, saint Thomas, *D.* 140, n. 19 ; voy. Lessius, des Perfect. div., liv. XIII, c. 25, 26.

» car plus celui contre qui on pèche est élevé, plus aussi la » faute est grave, etc. (1). » Et la connaissance imparfaite que l'on a de la personne offensée, savoir de Dieu, n'empêche point qu'il en soit ainsi; car il suffit que nous sachions qu'il est notre fin dernière et que le péché l'offense gravement (2), ce qui se suppose dans tout péché mortel.

Rép. 5. *D.* C'est-à-dire, Dieu n'y résiste pas ou n'y met point d'obstacle, *C.* il y consent positivement, *N.* Certes, on ne commettrait pas le péché si Dieu ne le permettait pas, ou s'il l'empêchait. Mais, de ce que Dieu ne les empêche pas, il ne s'ensuit nullement qu'il y consent ou qu'il les approuve. Car l'effet qui suit une omission, ou qui en provient, n'est volontaire qu'autant que celui qui omet la chose de laquelle il découle, ou qui ne l'empêche pas, est tenu de ne pas l'omettre ou de l'empêcher; et nos adversaires sont dans l'impossibilité de prouver qu'il y ait là une obligation pour Dieu, qu'il y est tenu, pendant qu'au contraire Dieu a de hautes raisons de ne pas empêcher le péché, comme nous l'avons démontré en son lieu (3). Et par conséquent ce n'est pas le cas de citer ici cet adage : « Il n'y a pas d'injustice pour celui qui le veut. »

Rép. 6. *D.* C'est-à-dire la liberté, qui est bonne en soi et que Dieu nous a accordée pour une bonne fin, *C.* qui est mauvaise en soi, ou qui nous a été donnée pour une mauvaise fin, *N.* Car l'homme abuse du don de Dieu contre sa volonté, et s'il en usait, il pourrait, avec la grâce de Dieu, acquérir la félicité éternelle, comme Dieu lui en a donné la liberté, ainsi que nous l'avons établi plus haut.

Rép. 7. *D.* Parce qu'ils ne considèrent pas sérieusement ces châtiments, *C.* par la faute de ces menaces, *N.* Car il va de soi que ces menaces sont très-propres à maintenir l'homme dans le devoir, et qu'elles sont une puissante sanction des lois divines; et si les hommes, afin de pouvoir céder plus librement à leurs passions désordonnées, ne les considèrent pas, qu'y a-t-il d'étonnant que le résultat en soit peu fructueux? Quoi-

(1) Soit III p., q. 1, a. 2, à la 2, soit III p., diss. 20, q. 1, a. 2.

(2) Il est connu de tout le monde que l'on prend les mots *offenser, offense*, dans un sens figuré, lorsqu'il s'agit de Dieu, que, certes, nos péchés ne peuvent l'offenser; on emploie ces mots dans ce sens, que la transgression de la loi fait injure à Dieu, et que, par suite, elle entraîne au moins un mépris virtuel de Dieu, comme le démontrent çà et là les théologiens après saint Thomas.

(3) Traité de Dieu, pass. cité.

que, de sa nature, le feu doive chauffer et brûler, si on ne l'alimente pas ou si on ne l'éloigne pas, il ne chauffe ni ne brûle. « La désolation règne sur la terre entière, dit le Pro- » phète, parce qu'il n'est personne qui réfléchisse dans son » cœur, et que le nombre des insensés est infini, » comme dit le Sage. C'est assurément ce qui a fait qu'un grand nombre de catholiques, qui ne pouvaient concilier le péché avec l'éternité des peines, parce qu'ils ne voulaient pas combattre leurs penchants, se sont jetés dans les rangs de l'incrédulité, du protestantisme ou de l'hérésie, afin de pouvoir plus facilement y vivre à leur guise, et de pouvoir étouffer les remords de leur conscience. Pourquoi le rationalisme fait-il aujourd'hui tant de progrès parmi les protestants? En voici la cause, la cause unique.

Nous ajouterons encore qu'il n'appartient pas à nos adversaires de dire si le nombre de ceux que la menace de ces peines éternelles de l'enfer retient dans le devoir est plus ou moins grand, puisque Dieu seul le sait; concluant au contraire *du moins au plus,* nous dirons : S'il se commet tant et de si grands crimes malgré cette puissante sanction, qu'arriverait-il donc si elle n'existait pas (1)?

ARTICLE IV.

De l'état de ceux qui meurent sans baptême.

Nous ne parlerons ici que de ceux qui meurent avant d'avoir atteint l'usage de la raison, sans avoir reçu le baptême. Tels

(1) Voy. aussi ce qu'écrit, sur l'éternité des peines, le Père Rozaven, S. J., ouv. int. l'*Eglise catholique vengée,* Lyon, 1822, p. 68 et suiv. Cet ouvrage est écrit contre un certain Stourdza, défenseur tout récent de l'église de Russie, autrefois ambassadeur à Weimar, en Saxe. Cet auteur n'a pas eu honte de puiser dans les ignominies des sociniens et des incrédules pour ruiner cet article de foi. Il se vante pourtant d'être membre de l'église dite orthodoxe (*schismatique*). Cela n'est pas étonnant, car il n'y a déjà plus aucun principe d'unité dans l'église de Russie sur tout ce qui tient à la foi (puisque, pour le reste, le gouvernement y supplée); aussi en est-il qui, parfois, donnent pour la vraie doctrine de l'église russe les principes luthériens ou même sociniens. Personne, cependant, ne dit mot; il suffit en effet, là, de se déclarer ennemi de l'Eglise catholique, quelques principes d'ailleurs que l'on professe, peu importe. Nous dirons en son lieu la différence que Philaret, autrefois professeur de l'université de Pétersbourg, et maintenant métropolitain de Moscou, met entre la profession de foi de l'église schismatique grecque et celle de l'Eglise latine. On peut, à juste titre, le regarder comme le nouveau Cyrille Lucaris de l'église grecque, ou comme un nouveau traître de la foi de l'église grecque, ainsi que nous le prouverons.

sont tous les enfants ou ceux qui sont dans l'enfance, bien qu'ils aient déjà un certain âge, qui ne sont pas sortis ou qui ne sortiront pas de cet état à cause d'un défaut physique, comme tous ceux qu'on appelle généralement *crétins* ou *idiots*, ceux qui sont continuellement fous, etc. Car nous parlerons ailleurs des autres adultes. Or, voici ce que le deuxième concile de Lyon et le concile de Florence ont décidé sur les enfants et ceux qui leur ressemblent, qui meurent sans avoir reçu le baptême : « Nous croyons... que les âmes de ceux qui meurent » en état de péché mortel, ou avec le seul péché originel, vont » aussitôt en enfer, et que pourtant elles ne sont pas punies » des mêmes châtiments (1). » Ceci nous apprend 1. qu'il est de foi que les enfants qui meurent dans cet état vont en enfer, ou qu'*ils sont damnés;* 2. qu'ils ne sont pas dévoués aux mêmes supplices que les adultes qui meurent en état de péché mortel. Quant à tout ce qui tient soit à ce lieu de l'enfer, soit à la disparité des peines, ou à ce en quoi consiste cette disparité, ou à l'état des enfants après le jugement dernier, toutes ces questions n'intéressent point la foi, puisque l'Eglise n'a rien défini là-dessus. Aussi les Pères et les théologiens sont-ils divisés d'opinions sur ces diverses questions.

La première opinion est relative à la peine du sens. Saint Augustin, sur les traces duquel ont marché presque tous les Pères latins qui lui sont postérieurs (surtout saint Fulgence, dans son livre *de la Foi à Pierre*, c. 27), enseigne que ces enfants doivent être condamnés *au feu éternel,* tel que serm. 294, n. 3 et suiv., et ailleurs, 14, sur les paroles de l'Apôtre, et liv. III, *Ouv. imparf.*, c. 119. Or, le saint docteur dit dans son Catéchisme, c. 93 (2), et dans son I liv. *des Mérites des péch.,* c. 16, n. 21, et dans son V liv. *cont. Julien,* n. 44, que la damnation de ces *enfants sera la plus légère de toutes* (3); il veut même que cette damnation soit si

(1) Hard., Coll. des concil., tom. VII, col. 695 et suiv., où l'on voit les paroles du concile II de Lyon dans la profession de foi faite par l'empereur Michel Paléologue, au nom de toute l'eglise grecque. On voit les mêmes paroles citées dans le décret d'union du concile de Florence, col. 22, ibid., tome IX, col. 986.

(2) Voici ses paroles : « Le châtiment de ceux qui ne meurent qu'avec le » seul péché originel sera certainement, de tous, le plus doux. »

(3) Il écrit encore, ibid. : « Pour moi, je ne dis pas que les enfants qui » meurent sans baptême seront punis si sévèrement qu'il eût mieux valu pour » eux ne pas être nés, puisque Dieu ne dit cela que des plus grands pécheurs, » des plus profonds scélérats. » Il conclut enfin : « Qui pourrait douter que

légère, qu'il hésite pour se prononcer *s'il ne vaut pas mieux pour eux d'être où ils sont que de ne pas être du tout* (1). Il hésite encore au même endroit sur la *qualité et la quantité* de ces mêmes peines des enfants, puisqu'il avoue « qu'il lui est » impossible de définir quelle et combien grande sera cette » peine (2). »

Les Pères grecs semblent penser que les enfants morts sans baptême ne sont soumis qu'à la seule peine du dam, et parmi eux se distinguent surtout saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse. Le premier dit, en effet, dans son serm. sur le saint baptême, « que le juste juge n'accordera pas la » gloire à ces enfants, mais qu'il ne les soumettra pas non plus » aux supplices éternels; » et l'autre dit dans son discours sur les enfants qui meurent prématurément : « Car la mort » prématurée des enfants nous suggère qu'il faut penser que » celui qui est mort de la sorte, n'est plongé ni dans les » douleurs, ni dans la tristesse. » Les opinions des théologiens scholastiques sont tout aussi divergentes. Pétau prétend, en effet, d'après le décret du concile de Florence que nous avons cité, qu'il est de foi que les enfants qui sont morts sans baptême sont soumis à la peine du sens (3); Vasquez prétend, au contraire, non-seulement que l'opinion contraire est vraie, mais il cite même certains scholastiques qui ont pensé qu'il avait été défini que la peine du péché originel ne consiste que dans la privation de la seule vision béatifique, par Innocent III,

» la damnation des enfants qui ne meurent qu'avec le seul péché originel » est, de toutes, la plus légère? »

(1) Ibid.

(2) Mais, dans une de ses lettres à saint Jérôme, qui est la 131 de ce dernier, édit. Vallarsi, n. 16, il manifeste en ces termes sa perplexité sur ce point : « Mais, quand j'en viens aux peines des petits enfants, je suis, croyez- » m'en, dans la plus grande perplexité, et je ne sais que dire. » Cependant, le card. Norisius, dans sa Défense de saint Augustin, tom. 1, p. 981, édit. Vérone, 1729, détermine avec le plus grand soin ce que saint Augustin ne put pas définir, affirmant que, d'après Augustin, « les enfants ne seront » soumis qu'à la peine excessivement légère et douce du feu, qui les chauffera » avec quelque incommodité, mais qui ne les brûlera pas..... vu que les » enfants ne sont coupables que du crime héréditaire, et qu'ils seront affligés » par un feu dont l'intensité s'élèvera jusqu'à la douleur et le déplaisir. » J'ignore, néanmoins, de quel thermomètre il s'est servi pour mesurer si exactement ces degrés de chaleur!

(3) Liv. IX, de Dieu, c. 10, § 10. La sagacité de cet homme éminent semble ici lui avoir fait défaut, lorsqu'il ne voit pas que la définition du concile de Florence tombe sur le mot *bientôt*, proprement, et non sur la qualité des peines, dont il n'était point question en ce moment.

en ces termes : « La peine du péché originel, c'est la privation » de la vision divine, pendant que la peine du péché actuel, » ce sont les tourments éternels de l'enfer (1). » Mais les princes de l'école, Pierre Lombard (2), saint Thomas (3), saint Bonaventure (4), Scot (5) et grand nombre de scholastiques qui ont marché à leur suite, si toutefois on excepte peut-être Grégoire de Rimini, que pour cela, au rapport de Paul Sarpi, on appela le *bourreau des enfants* (6), soutiennent que les enfants qui meurent sans baptême ne sont pas soumis à la peine du sens, qu'ils ne sont soumis qu'à celle du dam. Mais les théologiens ne s'accordent pas sur cette peine du dam. Il en est quelques-uns qui pensent, avec Bellarmin (7), que ces enfants éprouvent une certaine tristesse qui naît de cette privation ; d'autres, avec saint Thomas, le nient formellement (8), et Catharin (9) et le card. Sfrondat (10) vont même jusqu'à dire qu'ils jouissent dans leur âme, pour le moment, d'un bonheur purement naturel, et que ce bonheur s'étendra à leur corps après la résurrection. Comme le cardinal Norisius a soigneusement déterminé les degrés du feu qu'ils éprouvent, ceux-ci ont mesuré exactement aussi les degrés de félicité et de bonheur dont ils jouissent (11). Bellarmin regarde ce dernier

(1) Dans le chap. *Majores,* § *sed adhuc,* du Baptême et de ses effets ; voy. le même Vasquez, Comm. sur 1-2, saint Thomas, tom. I, diss. 13, 14, c. 3, n. 7.

(2) Sur la 2 sent., dist. 33.

(3) Sur le pass. cité du Maître des Sentences, quest. 12, art. 1.

(4) Sur le pass. cité de Pierre Lomb., art. 3, q. 1, édit. de Rome, 1589, tom. IV.

(5) Ibid., quest. uniq., éd. Lyon, 1639, tom. IV, II part.

(6) Hist. du concile de Trente, liv. II, où il s'agit de l'article 9, proposé à la discussion, et qui a pour objet le péché originel. Mais Dom. Soto avait écrit avant son livre de la Nature et de la grâce, liv. I, c. 14 : « Augustin paraît » soumettre les enfants à des peines plus que justes; aussi, ceux qui admettent » son sentiment sont-ils peu nombreux et les appelle-t-on les bourreaux des » enfants. » Edit. Salm., 1577.

(7) De la Perte de la grâce, liv. VI, c. 6.

(8) Quest. 5, du Mal, art. 2.

(9) Liv. de l'Etat des enfants morts sans baptême.

(10) Solution du nœud de la prédestination, p. I, § 1, n. 23, et encore § 2, n. 16 ; comme aussi Albert Pighi et Jérôme Savonarola, cités par Bellarmin, liv. cité, c. 1, n. 5, et plusieurs autres cités par Godoy, pass. cité plus bas, § 3.

(11) Voy. les AA. cités, et Bellarmin, pass. cité, c. 3, n. 19, et c. 2, n. 42; de Rubéis, Diss. sur le péché originel, c. 74.

sentiment comme opposé à la foi (1); Pierre Godoy, de l'ord. des prêch., évêque d'Oxford, dit au contraire : « Le sentiment » de ceux qui accordent aux enfants une béatitude naturelle » ne mérite aucune censure, comme étant contraire à la » foi (2); » il affirme même qu'il ne mérite pas la note de témérité.

Que peut-on donc dire au milieu de cette divergence d'opinions? Le voici : 1. il est de foi que les enfants qui meurent sans baptême sont exclus pour toujours de la béatitude céleste, ce que nous prouverons bientôt contre les protestants et les sociniens; 2. il n'est pas de foi qu'ils souffrent la peine du sens soit avant, soit après la résurrection; 3. il n'est pas de foi que ces enfants éprouvent quelque tristesse résultant de la privation de la vision béatifique; 4. il ne faut pas confondre l'opinion des théologiens, qui accordent une béatitude naturelle quelconque aux enfants qui n'ont point été baptisés, avec l'erreur des pélagiens, parce que, quand on admettrait, contrairement à ce que pense Bolgeni, que les pélagiens accordent aux enfants une béatitude naturelle de ce genre, et non une béatitude surnaturelle (3); il y a loin pourtant de l'opinion de ces théologiens à l'erreur des pélagiens. Car les pélagiens, comme on le voit par l'ensemble de leur système, accordaient cette béatitude aux enfants morts sans baptême, *sans la mort du péché;* de sorte que l'exclusion de la vision de Dieu n'était ni l'*état de damnation,* ni celui de la *peine* du dam, mais bien leur état naturel. Les théologiens dont il est ici question, au contraire, font cadrer cette béatitude naturelle avec la mort du *péché,* et ils considèrent par suite l'exclusion de la gloire comme un *châtiment et la damnation.* Aussi Pie VI a-t-il justement condamné, dans la constitution dogmatique *Auctorem fidei,* la proposition 26 du synode de Pistoie, dont la teneur suit : « La doctrine qui rejette comme une fable péla» gienne ce lieu des enfers (que les fidèles appellent çà et là les » limbes des enfants), où les âmes de ceux qui meurent avec » le seul péché originel subissent la peine du dam sans celle

(1) Liv. cit., c. 2, n. 1.

(2) Sur la 1, 2, q. 83, du Péché originel, traité 4, diss. 38, § 8, n. 146.

(3) Bolgeni, de l'Etat des enfants morts sans baptême; Macérata, 1787, p. II, c. 2. Mais voy. Pétau, liv. IX, de Dieu; c'est le premier de la Prédestination, c. 10 et 11, comme aussi de l'Hérésie des pélagiens et des demipélagiens, c. 5.

» du feu, comme si, en rejetant cette peine du feu, ils soute- » naient que ce lieu et cet état intermédiaire entre le royaume » de Dieu et la damnation éternelle, tel que le prêchent les » pélagiens, *est exempt de faute et de peine,* » comme fausse, téméraire et injurieuse aux écoles catholiques (1).

On voit qu'il est facile, d'après la dernière observation que nous avons faite, de concilier, quoiqu'elles paraissent opposées, les diverses opinions des théologiens sur l'état de ces enfants, car cet état peut être considéré à un double point de vue : il peut l'être *en soi* ou *relativement*, comme on l'a dit; si on l'examine *relativement* à la béatitude surnaturelle, de laquelle les enfants sont déchus par le péché originel, cet état est un état de peine et de damnation ; ces enfants sont en outre au moins négativement les ennemis de Dieu, etc. Mais si l'on considère cet état *en soi* et d'une *manière absolue*, comme ils n'ont rien perdu des biens naturels par le péché, ainsi que nous l'avons dit en son lieu, leur condition sera telle que l'eût été celle d'Adam, s'il n'avait pas péché et s'il n'eût point été élevé à un état surnaturel, c'est-à-dire dans la condition de pure nature (2). Ils sont unis à lui (Dieu) par la participation, comme le dit saint Thomas, des biens naturels; ce qui fait qu'ils se *réjouissent de lui* « par un amour et une connaissance » naturels (3). »

Ceci prouve que saint Thomas accorde aux enfants des biens naturels et quelque amour et quelque joie naturelle, ainsi que le font observer Th. de Lemos (4) et Billuart (5). Le même

(1) Je ne doute pas que les écrivains catholiques qui ont poursuivi avec trop de violence cette opinion, s'ils eussent connu cette décision du siége apostolique, en eussent parlé avec plus de modération. Surtout Petau, qui ne craint pas d'affirmer, dans le passage cité, liv. IV, de Dieu, c. 10, § 8, « que ceux qui soutiennent que les enfants ne subissent pas la peine du » feu calomnient l'Ecriture et donnent lieu à de nouvelles hérésies; » et à plus forte raison Berti, qui, dans sa Diss. sur la doctrine théologique de la divine comédie de Dante Alighieri, se plaint de ce qu'il place les enfants dans le premier cercle de son enfer, où n'atteignent pas les flammes, plutôt que dans le second; on peut voir Berti lui-même (Dante, édit. Venise, Zatta, vol. III).

(2) « Autant qu'il est digne de l'homme de le désirer, » dit Ambr. Catharin, dans son livre de l'Etat des enfants morts sans baptême.

(3) Sur la 2, dist. 33, q. 2, a. 2, à la 5; voy. aussi Lessius, de la Perfect. div., liv. XIII, où il traite de la justice et de la colère de Dieu, c. 22, p. 143 et suiv.

(4) Panoplie de la grâce, tom. I, trait. I, c. 23, p. 55, col. 1, Léod., 1676.

(5) Sur la 1-2, saint Thomas tom. II, diss. 7, art. 6, § 2.

docteur angélique (1) démontre en outre que ces enfants ne subissent point la peine du sens, et il répond à l'argument tiré de saint Matthieu, c. 25, que ni les enfants ni les infidèles ne seront soumis à ce jugement de *discussion* des bonnes et des mauvaises œuvres, puisqu'ils n'ont pas la foi, qui est le fondement de tous les mérites (2), et qu'en outre les mots *supplices, tourments, géhenne, souffrances éternelles,* par lesquels l'auteur de l'Hypognostique, saint Fulgence et saint Grégoire-le-Grand désignaient l'état des enfants, « doivent s'entendre des » *peines* dans un sens large, de manière à prendre l'espèce » pour le genre, comme l'Ecriture prend aussi au figuré toute » espèce de peine. » Il ajoute encore : « Si les saints se sont » servis de ces expressions, c'était pour faire détester l'erreur » des pélagiens, qui prétendaient que les enfants n'étaient » souillés d'aucun péché, et qu'ils n'étaient soumis à aucun » châtiment (3). » Il continue, dans la 5 quest. sur le Mal, de démontrer comment il se fait que les enfants n'éprouvent aucune tristesse pour la béatitude surnaturelle qu'ils ont perdue, et il répond aux objections qui semblent prouver le contraire, et le fond de ces réponses se réduit aux deux chefs suivants : 1. C'est que ces enfants connaissent la gloire de la vision divine dont jouissent les bienheureux, et qu'ils en sont privés, et que cette privation est la peine du péché contracté par la volonté d'Adam, et que pourtant ils n'en *sont point attristés,* soit parce qu'ils reconnaissent *qu'ils n'ont point été capables* de l'acquérir par les actes de leur libre arbitre, soit parce qu'ils savent qu'il ne leur était pas possible d'éviter le péché qu'ils ont encouru, soit enfin parce que, comme leur

(1) Sur la 2, dist. 33, q. 2, a. 1; voy. aussi de Rubéis, Péché originel, c. 74; Suarez, Péché originel, diss. 9, sect. 6.

(2) 4, dist. 47, quest. 1, a. 3; il dit, à l'occasion de la troisième quest. : « Les infidèles seront condamnés comme des ennemis que, parmi les » hommes, on extermine sans tenir compte de leurs mérites. » Voy. aussi sur la 4 quest.

(3) Quest. 5, du Mal, art. 2, sur la 1; voy. aussi de Rubéis, diss. cit., c. 75, § 3. On voit par là que les scholastiques qui ont essayé d'adoucir les expressions de certains Pères les ont lus et les ont examinés, et que, par suite, le card. Norisius ne les a pas jugés avec assez d'équité lorsqu'il a écrit, dans ses Justifications d'Augustin, p. 974, Vérone, 1729 : « S'ils avaient (les scho- » lastiques) mis autant de soin à lire les écrits des Pères qu'ils en ont mis à » expliquer Aristote, ils n'eussent certainement pas tant mis en avant l'opinion » de saint Augustin ni l'*opinion* de la plupart de ces *pélagiens,* qui touche à » la béatitude naturelle de ces enfants, et ils ne l'auraient pas si profondé- » ment imprimée dans les esprits des hommes. »

volonté est droite, de même que leur raison, et qu'elle n'a été viciée par aucun péché (personnel), elle ne doit pas être troublée de ce qu'il n'a pas été en son pouvoir d'éviter. 2. Que ces enfants savent qu'ils ont été créés pour quelque bonheur, mais qu'ils ne savent nullement que ce bonheur consiste *dans la vision claire de Dieu,* et que par conséquent ils ignorent, soit *qu'ils en ont été exclus,* soit le péché contracté par la volonté d'autrui, soit la peine imposée, et qui consiste dans la privation de la vision divine, et que par suite ils ne *se plaignent* point de sa perte, mais qu'ils possèdent sans douleur ce qu'ils tiennent de la nature (1).

Pour nous, sans nous arrêter à toutes ces opinions que l'on peut suivre et défendre, sans blesser la foi ni sans même encourir la note de témérité, nous ferons observer seulement qu'il ne faut pas confondre ces opinions particulières avec la doctrine de l'Eglise, qui permet à tout le monde d'embrasser l'opinion qui plaît davantage. Les incrédules se conduisent par conséquent indignement, lorsqu'ils s'élèvent contre la religion et contre la foi, parce qu'elle propose à la croyance générale des dogmes horribles et contraires à la raison, attribuant à la religion les opinions particulières des théologiens, bien que l'Eglise n'ait jamais honoré de ses suffrages ces opinions (2), et

(1) Voy. de Rubéis, l. c., c. 73, § 6.

(2) Voy. Spedalieri, Analyse de l'Examen critique de Nic. Fréret, c. 9, art. 9, §§ 11 et suiv.; il dit enfin, en note : « Leibnitz désespérait de concilier » cette opinion avec l'opinion de la peine du feu. » Il dit, Diss. sur l'accord de la foi et de la raison, n. 39, p. 506 : « Un tel triomphe de la foi ressem» blerait donc aux feux de joie que l'on allume ordinairement après une » défaite. C'est à cela qu'il faut ramener la doctrine des enfants morts sans » baptême, que Nicole nous donne comme une conséquence du péché ori» ginel. » Voy. aussi art. 10, où il défend la doctrine de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, et où il fait observer que la doctrine de saint Thomas, sur la condition de ces enfants, n'est qu'une suite de la doctrine du saint docteur sur la possibilité de l'état de nature pure.

Nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de citer ici un autre passage de Leibnitz, que ne pouvait pas connaître Spedalieri, et qui est tiré de son Système théologique, édité par Emery, p. 344 : « Je n'oserais pas, dit-il, » attaquer les limbes des enfants, ou le lieu où les âmes souffrent la peine » du dam sans être soumises à celles du sens, quand on trouve çà et là, » dans l'Eglise, des hommes si marquants par leur savoir et leur piété qui » les défendent, ce qui semble assez bien concorder avec la justice divine. » Je ne saurais approuver non plus ceux qui poussent tout à l'extrême ; et » qui pensent que Dieu en fait autant. »

Mais nous observerons que, quoique ce que Bellarmin dit dans son liv. VI, de la Perte de la grâce et de l'état de péché, c. 2, soit vrai, savoir, « que » la miséricorde que nous avons pour les enfants qui sont morts ne leur est

que, bien plus, ainsi que nous l'avons vu, elle ait condamné ceux qui imprimaient une note de réprobation à la doctrine de ceux qui enseignent que ces enfants ne souffrent pas la peine du sens.

Nous allons, en attendant, établir contre ces novateurs et ces sociniens, qui soutiennent que les enfants qui meurent sans baptême vont au ciel, la proposition dogmatique suivante :

PROPOSITION.

Les enfants qui meurent sans baptême ne peuvent pas obtenir le salut éternel.

Cette proposition est de foi; car tout le monde est tenu de croire avec le symbole de Nicée-Constantinople : « Je confesse » un seul baptême pour la rémission des péchés. » Nous avons cité plus haut les décrets des conciles généraux de Lyon et de Florence. Nous y ajouterons la définition du concile de Trente, qui, sess. V, can. 4, a proscrit cette erreur : « Si quelqu'un » nie qu'il faille baptiser les enfants qui viennent de naître, » quand même ils seraient issus de parents baptisés, ou s'il dit » qu'on les baptise pour remettre leurs péchés, mais qu'ils » n'ont rien contracté par le péché d'Adam, qu'il faille expier » par le bain de la régénération pour obtenir la vie éternelle...

» d'aucun avantage, pendant que notre sévérité envers eux ne leur nuit point » non plus; il est très-désavantageux pour nous de soutenir, contre l'Ecri- » ture ou l'Eglise, des opinions fondées sur une piété qui ne sert de rien aux » morts; nous ne devons donc pas, en ceci, suivre une affection purement » humaine, comme le font plusieurs, mais bien l'Ecriture, les conciles et les » Pères; » bien que ceci, dis-je, soit très-vrai, cependant les Ecritures ne disent absolument rien sur cette peine du sens pour les enfants; comme les Pères de l'Eglise sont à ce sujet divisés d'opinion; comme aucun Père, ni grec ni latin, n'a rien enseigné sur ce sujet avant saint Augustin, et qu'il y en a même, comme nous l'avons vu, qui leur accordent un certain bonheur naturel; comme l'Eglise n'a rien défini, et qu'au contraire les pontifes romains ont censuré ceux qui taxent de pélagienne l'opinion des TT., qui soutiennent que ces enfants ne sont pas soumis à la peine du sens, il est évident qu'on peut la soutenir sans danger. Mais il faut aussi bien prendre garde aujourd'hui de ne pas exposer, sous prétexte de rigorisme, la doctrine catholique aux attaques des incrédules, qui, pour cela, la traitent d'absurde. Les jansénistes usèrent toujours de ce moyen pour perdre la religion chrétienne. Au reste, si, comme le dit Bellarmin, nous devons sur ce point suivre l'Ecriture, les conciles, les Pères, pourquoi les abandonne-t-il lui-même ou cherche-t-il à les interpréter bénignement, lorsqu'il dit qu'ils ne sont pas soumis à la peine du sens, et qu'ils n'éprouvent qu'une tristesse de l'âme. Il n'est pas un seul des anciens Pères qui avance que les enfants ne sont soumis qu'à cette peine, qui consiste dans la seule tristesse.

» qu'il soit anathème. » Cette dernière définition condamne non-seulement l'erreur de Vincent Victor, qui pensait, au témoignage de saint Augustin, que les enfants morts sans baptême obtiennent le salut éternel, mais elle condamne encore les calvinistes, qui enseignent qu'au moins les enfants des parents fidèles obtiendront la béatitude surnaturelle, parce qu'ils ne sauraient être atteints par le péché originel, à cause de la promesse qui fut faite à Abraham et à sa postérité; ils affirment, par conséquent, qu'ils naissent *saints* et membres de l'Eglise. Elle frappe aussi les zwingliens, qui partagent l'erreur de Calvin, comme aussi les sociniens, qui tiennent pour certain que l'on ne contracte aucun péché originel, et qui enseignent, par suite, que l'on ne confère le baptême que comme le signe extérieur de la profession de foi par lequel les chrétiens se distinguent des autres peuples qui ont des professions de foi différentes. Il n'est pas étonnant qu'ils soutiennent que la voie du salut est ouverte à tous les enfants, et que le baptême n'est pas nécessaire pour être sauvé. Mais la doctrine catholique s'appuie sur des témoignages exprès et de l'Ecriture et de la tradition. Les paroles suivantes de Jésus-Christ sont certainement connues, et elles ont la forme d'un décret, saint Jean, III, 5 : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit, il » ne peut pas entrer dans le royaume des cieux. » Donc, comme il est nécessaire, pour que quelqu'un naisse dans la vie présente, qu'il descende par la génération charnelle d'Adam, et qu'il contracte par là la faute d'origine, il est absolument nécessaire aussi qu'il renaisse en Jésus-Christ pour obtenir le pardon de son péché et pour entrer en possession de la vie éternelle. Qu'il faille ainsi entendre les paroles de Jésus-Christ, nous en avons pour témoin l'antiquité ecclésiastique tout entière, comme on le voit 1. par les soins que l'Eglise a pris pour qu'il ne mourût pas un seul enfant sans baptême, ce que n'ont pas nié les pélagiens; 2. par les plus anciens conciles tenus contre les pélagiens; au concile de Diospolis, Pélage fut obligé, afin de passer pour catholique, d'anathématiser cette proposition : « Les enfants vont au ciel, quand même ils » mourraient sans baptême. » Car ceci étant nié (voici comment raisonnait saint Augustin dans sa lettre 196 à Paulin), que restera-t-il après cela, si ce n'est la mort éternelle? C'est aussi ce que firent les deux conciles de Carthage et de Milève, tenus en 416, comme on le voit par la lettre synodale qu'ils

adressèrent au pape saint Innocent, et où fut décrété ce qui suit : « Quiconque nie que les petits enfants sont délivrés de la » perdition par le baptême de Jésus-Christ, et que, par ce » même baptême, ils sont sauvés, qu'il soit anathème. » Or, Innocent confirma ce décret l'an 417. 3. C'est aussi ce que nous attestent tous les Pères, dont nous avons cité les témoignages, pour prouver la propagation du péché originel, et qu'il est inutile de citer ici de nouveau. Voici en quels termes saint Augustin pressait Vincent Victor : Pour régner avec le Christ, il faut être membre du Christ; mais personne ne peut devenir membre du Christ *que par le baptême du Christ, ou en mourant pour le Christ* (1). Mais que reste-t-il à celui qui ne doit pas régner avec le Christ, si ce n'est d'être éternellement éloigné du Christ ou du salut éternel? Mais nous parlerons encore de ces choses-là en traitant la question de la nécessité du baptême.

Objections.

I. *Obj.* Calvin. Dieu adressa la parole à Abraham en ces termes, Gen., XVII, 7 : « Je ferai alliance avec toi et tes » descendants, dans les générations futures, alliance éternelle; » je serai ton Dieu, et le Dieu de ta postérité. » Donc les enfants des chrétiens, qui sont les enfants de la promesse, sont saints en vertu de l'alliance éternelle, dans laquelle ils sont compris. 2. C'est pourquoi l'Apôtre atteste, I Cor., VII, 14 : « L'homme fidèle est sanctifié par la femme fidèle... autre- » ment vos enfants seraient impurs, et maintenant ils sont » saints. » Ils obtiennent donc cela de la sainteté de l'un ou de l'autre de leurs parents, sans qu'ils aient besoin du baptême. « C'est pourquoi, dit Calvin, comme enfants des » Juifs, ils étaient héritiers de son alliance (conclue avec » Abraham), ils étaient distingués des enfants des impies, et » étaient appelés une génération sainte : c'est pour la même » raison que maintenant les enfants des chrétiens sont re- » gardés comme saints, pourvu qu'il y ait au moins un de » leurs parents qui le soit, et, au témoignage de l'Apôtre, ils » diffèrent de la descendance impure des idolâtres (2). »

(1) Liv. 1, n. 10.

(2) Inst., liv. IV, c. 16, § 6. Voy. Pétau, liv. cit., c. 11, § 7; il y réfute, dans les termes suivants, la doctrine hérétique de Calvin et de Molina : « D'une définition aussi générale et aussi absolue que celle de ces deux

Rép. 1. *D.* Les enfants des chrétiens sont les enfants spirituels d'Abraham par la régénération, *C.* par la naissance charnelle, *N.* Car autrement, comment les Gentils eussent-ils eu mystiquement des rapports avec Abraham, puisqu'ils ne descendent pas de lui? C'est aussi dans ce sens que les enfants des Juifs étaient appelés *une postérité sainte* avant la circoncision ; mais il ne s'agissait là que d'une sainteté légale, et non de cette sainteté réelle qui purifie les âmes, et qui, par suite, fait arriver au salut. Et cette sainteté, ou la circoncision la conférait, comme il en est quelques-uns qui le pensent, ou il existait chez leurs pères un sacrement que pouvaient aussi recevoir les femmes. Et par suite, si les enfants des Juifs venaient à mourir avant le huitième jour de la circoncision, ou ils périssaient comme nos enfants qui ne reçoivent pas le baptême, ou, s'ils étaient sauvés, c'est une preuve que la circoncision ne fut pas donnée à Abraham comme une prérogative de salut, ainsi que le dit Tertullien, mais seulement comme un caractère extérieur qui distinguait les Hébreux des Gentils.

Rép. 2. *D.* L'Apôtre appelle saints les enfants des parents fidèles, d'une sainteté analogique, dispositive et improprement dite, *C.* d'une sainteté formelle, comme on le dit, *N.* Autrement, comme il dit que la femme fidèle *sanctifie* l'homme infidèle, et *vice versa,* on devrait tenir pour réellement saint celui qui honore Jupiter ou Vénus, ce que personne ne saurait admettre.

II. *Obj.* avec les sociniens. 1. Il est cruel de damner éternellement des enfants innocents, 2. et de les priver pour toujours de la béatitude éternelle pour un péché qui n'est pas le leur, surtout quand il n'y a pas eu de leur faute si les mérites de Jésus-Christ ne leur ont pas été appliqués par le baptême, puisqu'ils n'ont pas pu l'obtenir, soit parce que

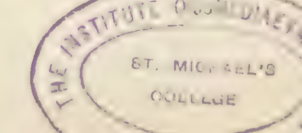
» hommes, il s'ensuivrait que tous les Juifs qui crucifièrent le Seigneur, que
» le traître Judas lui-même, sont saints et sauvés, parce qu'ils furent sanctifiés
» dans le sein de leur mère. Car ils descendent tous d'Abraham, d'Isaac et
» de Jacob, qui sont des hommes saints; leurs fils, par conséquent, furent
» saints dès le sein de leur mère, de même que leurs descendants, jusqu'à
» ces derniers. Par conséquent, dès que les esprits sont saints, ils conservent
» la sainteté, et elle emporte avec elle la persévérance, et par suite la pos-
» session du salut. » Et il établit, d'après le principe calviniste de l'inamissibilité de la justification une fois qu'on l'a acquise, § 8, qu'ils se contredisent d'une manière vraiment étonnante. Voy. Bellarmin, de la Perte de la grace et de l'état de péché, liv. IV, c. 14.

la mort les a surpris avant le jour voulu, soit par la faute ou l'infidélité de leurs parents, parmi lesquels il s'en trouve qui n'ont même jamais entendu parler du baptême. Donc

Rép. 1. *D.* Si, par ce mot damnation, on entend la peine du sens, *Tr.* si on n'entend que la peine du dam, *je dist. encore,* au point qu'ils en éprouvassent une grande tristesse, *soit encore,* mais s'ils n'en ressentent qu'une tristesse légère ou même nulle, comme le prétend saint Thomas avec plusieurs autres, *N.* Mais nous ne nous arrêterons point à tout cela, puisque l'Eglise n'a rien statué sur ce point, et que les Pères et les théologiens sont divisés d'opinions. Ces enfants ne seraient privés par cette damnation que de ce que Dieu a ajouté par pure surérogation à la condition naturelle de l'homme.

Rép. 2. *D.* Naturelle, *Tr.* surnaturelle, je nie que cela paraisse cruel; car, comme l'élévation à l'ordre surnaturel, comme nous l'avons établi d'après la doctrine de l'Eglise, est tout-à-fait gratuite, et qu'elle n'est nullement due à la nature, les enfants qui naissent avec le péché sont exclus et privés de cette béatitude surnaturelle, à laquelle ils ne peuvent avoir aucun droit que par la grâce à laquelle ils ne sont pas parvenus, et ils demeurent dans la condition dans laquelle ils eussent été créés, si Dieu, par un effet de sa largesse, n'eût élevé la nature humaine. Et si maintenant cette condition est une peine, ceci ne provient que d'une relation intrinsèque qu'elle a avec la nature élevée, pendant qu'elle est tombée, elle. Et si on considère cette peine au point de vue de la durée et du bien dont elle prive, on peut en quelque sorte dire qu'elle est infinie; mais en soi, comme nous l'avons dit souvent, elle n'est que la suite de la condition naturelle de l'homme. Les sociniens, par conséquent, n'ont donc, non plus que les incrédules, aucun sujet de se plaindre ou d'accuser la clémence divine, non plus que de s'irriter contre la religion catholique. Ainsi on voit par là ce qu'il faut répondre à ce qu'ils ajoutent encore dans cette objection, savoir, qu'il n'a pas dépendu des enfants qu'ils reçussent le baptême, ou que les mérites de Jésus-Christ leur fussent appliqués de toute autre manière; car il suffit que la condition dans laquelle ils se trouvent ne provienne pas d'un état dans lequel Dieu a voulu qu'ils fussent pour obtenir un bien qui ne leur est pas dû.

Inst. Il est impossible que les enfants soient exclus du salut



éternel sans qu'ils en éprouvent au moins une grande tristesse; car il en est qui argumentent ainsi qu'il suit, et qui sont cités par saint Thomas (1) : « 1. Saint Chrysostôme dit : La peine » qui résultera, pour les damnés, de la privation de la vue de » Dieu, sera plus grave pour eux que celle du feu qui les » brûlera. Mais les enfants ne verront pas Dieu. Donc ils en » éprouveront une affliction spirituelle. 2. On ne peut pas être » privé d'une chose que l'on désire sans en éprouver de la » douleur; mais les enfants voudraient jouir de la vue de Dieu, » car autrement leur volonté serait actuellement mauvaise : » donc, comme ils sont privés de cette vision, il semble qu'ils » en éprouvent de l'affliction. 3. L'immensité de la faute, loin » de diminuer le châtiment, ne fait au contraire que l'aug- » menter. Car si quelqu'un est déshérité ou mutilé sans qu'il » y ait de sa faute, il n'en souffre pas moins pour cela : donc, » bien que ces enfants ne soient pas privés de ce bien par leur » faute, ils n'en souffrent pas moins pour cela. 4. Les enfants » baptisés sont, par rapport aux mérites de Jésus-Christ, » comme les enfants qui ne sont pas baptisés le sont par rap- » port aux mérites d'Adam; mais les enfants baptisés ob- » tiennent, par les mérites de Jésus-Christ, le salut éternel : » donc les enfants qui ne sont pas baptisés seront en proie à » la douleur, parce qu'ils sont privés de la vie éternelle par le » démérite d'Adam. 5. (2) L'homme désire naturellement le » bonheur; mais le temps d'y parvenir, c'est après cette vie; » par conséquent comme ceux qui meurent avec le péché ori- » ginel ne l'obtiennent pas parce qu'ils sont privés de la vision » divine, il semble qu'ils souffrent. 6. Il est de la nature du » châtiment d'être opposé à la volonté; mais tout ce qui est » contraire à la volonté engendre la peine : donc, s'ils souffrent » quelque peine, il faut qu'ils en éprouvent quelque douleur. » 7. Etre séparé pour toujours de ce que l'on aime, c'est là le » comble de la douleur; mais les enfants aiment naturellement » Dieu : donc, comme ils savent qu'ils doivent être éternelle- » ment séparés de lui, il semble qu'il ne leur est pas possible » de ne pas en éprouver quelque peine. » Donc :

Rép. Tr. A. Quant aux arguments tirés de saint Thomas, nous y répondrons par les paroles suivantes, du même saint

(1) Sur la 2 sent., dist. 33, q. 2, art. 2.

(2) Q. 5, du Mal, art. 3.

Thomas : « Ceux qui sont damnés pour une faute actuelle, et » qui jouissent de *leur libre arbitre,* étaient *aptes* à obtenir la » vie éternelle; mais il n'en était pas ainsi des enfants; et par » conséquent la cause de la damnation des uns et des autres » n'est pas la même.

» *Rép.* 2. Quoique la volonté embrasse le possible et l'im- » possible, une volonté *bien ordonnée* et complète ne s'étend » pourtant qu'aux choses pour lesquelles quelqu'un a été créé; » et si les hommes sont privés de cette volonté, ils en éprouvent » de la tristesse; mais il n'en est pas ainsi s'ils sont privés de » celle qui s'étend aux choses impossibles, et que l'on doit » plutôt appeler *velléité* que volonté. Car quelqu'un ne veut » pas cela *simpliciter,* il le voudrait si la chose était possible.

» *Rép.* 3. *Chacun a été créé* de manière qu'il puisse jouir » de son domaine propre, ou des membres de son corps; il » n'est pas étonnant qu'il souffre s'il les a perdus, que ce soit » par sa faute ou par celle d'autrui. Il est évident, par consé- » quent, qu'ici il n'y a pas similitude.

» *Rép.* 4. Le don de Jésus-Christ excède le péché d'Adam, » ainsi qu'il est écrit, ép. Rom., V. Les enfants qui ne sont » pas baptisés ne doivent donc pas avoir autant du mal d'Adam » que ceux qui sont baptisés ont du bien de Jésus-Christ.

» *Rép.* 5. Les âmes des enfants qui meurent avec le péché » originel connaissent la *béatitude en général,* mais elles ne » la connaissent pas *en particulier,* et par conséquent elles ne » souffrent pas de sa perte.

» *Rép.* 6. La peine ne répond pas toujours à la volonté » actuelle, comme, par exemple, lorsqu'on diffame ou qu'on » dépouille quelqu'un de ses biens sans qu'il en sache rien. » Mais il faut que la *peine* soit toujours ou contre la volonté » actuelle, ou au moins contre l'inclination naturelle.

» *Rép.* 7. Les enfants qui meurent dans le péché originel » sont, il est vrai, séparés à tout jamais de Dieu, quant à la » perte de la gloire, qu'ils ignorent; mais ils ne sont pas sé- » parés de lui, quant à la participation *des biens naturels,* qu'ils » connaissent. »

CHAPITRE VII.

DE LA RÉSURRECTION FUTURE DES CORPS.

« L'espoir des chrétiens, c'est la résurrection des morts, » disait excellemment Tertullien (1). Cette espérance, en effet, alimenta toujours la piété des chrétiens, et elle leur donna la force de supporter les assauts des plus terribles tentations. Outre les sadducéens, la résurrection des corps a été combattue par les païens et par quelques anciens hérétiques (2). Les incrédules prétendent qu'elle est impossible. Les rationalistes se sont chargés de défendre toutes ces diverses opinions. Il faut donc que nous fassions ici deux choses. Et d'abord, il nous faut prouver cet important article de notre foi par les Écritures et la tradition perpétuelle de l'Église; en second lieu, démontrer qu'il n'y a là rien de contraire à la saine raison.

Mais avant d'entrer en matière, selon notre usage, nous poserons ici certaines notions préliminaires propres à faire connaître l'état de la controverse.

1. Nous soutenons ici la résurrection *universelle* et des justes et des impies (3).

(1) Liv. de la Résurrect. de la chair, n. 1.

(2) Tels furent Simon le Magicien, Cerdon, Marcion, Manès et plusieurs autres, que saint Épiphane énumère dans son livre des Hérés., 64, éd. Petau, n. 12 et suiv. Saint Augustin énumère aussi ces adversaires de la résurrection dans son liv. des Hérés., c. 18 et suiv.; il dit en outre : « Il n'y a pas de » point de la foi chrétienne que l'on attaque si vivement que la résurrection » des morts. » Voy. les œuv. d'Orig., édit. Bénéd., tom. 1, p. 859, note.

(3) Nous avons dit que la résurrection serait générale, dans ce sens que, non-seulement les justes, mais encore les méchants reprendront aussi leurs corps, soit pour combattre certains anciens Juifs et certains anciens hérétiques, qui pensaient que les justes seuls ressusciteraient, contrairement à ce qu'enseigne la foi, soit pour ne pas tomber dans les opinions de certains catholiques qui ne s'accordent pas sur la mort, que tous doivent subir. Il est, en effet, un certain nombre d'anciens qui pensent que ceux qui vivront au dernier jour ne mourront pas, bien qu'ils admettent que tous doivent changer, d'après la leçon grecque de la I Cor., XV, 51 : « Nous ne mourrons pas tous, » mais nous serons tous transformés. » Ils entendent aussi dans le même sens le passage suivant de l'ép. I Thess., IV, 15 et suiv. : « Ceux qui sont » morts en Jésus-Christ ressusciteront les premiers. Ensuite, nous, qui vivons, » qui demeurons, nous serons emportés en même temps dans les nuées, au- » devant du Christ, avec eux. » Là, l'Apôtre parle au nom de ceux qui seront vivants dans ce moment-là. Ils prétendent que c'est aussi ce que signifient les paroles suivantes des symboles de Constantinople et de saint Athanase :

2. Nous ressusciterons avec des corps physiquement identiques à ceux que nous avions quand nous mourûmes, de sorte que nous reprendrons tous le même corps physiquement que nous perdîmes par la mort. Il n'est pas nécessaire, pour cela, que Dieu réunisse toutes et chacune des parcelles de matière ou molécules, comme on les appelle; mais il suffit, pour rétablir cette identité, que Dieu réunisse celles qui constituent la partie essentielle de nos corps, qui distinguent et séparent un corps de l'autre, et qui caractérisent chaque individu. Nous développerons plus au long cela plus tard.

3. Nous admettons par conséquent la diversité des sexes au moment de la résurrection universelle, diversité qu'ont niée quelques hérétiques obscurs (1). Car les corps seront rétablis dans la perfection respective qui convient à chacun.

4. Cependant la condition des corps qui ressusciteront sera différente, selon la diversité d'état de chacun. Les corps des justes seront en effet glorieux, ou ils seront doués de ces qualités qu'énumère l'Apôtre, savoir, l'impassibilité, la clarté, l'agilité et la subtilité (2); cependant ils ne jouiront pas, comme il en est qui l'ont pensé, de l'impalpabilité et de l'invisibilité (3). Quant aux corps des réprouvés, ils seront si lourds et

« Qui viendra juger les *vivants* et les morts. » On peut consulter à ce sujet Estius, sur la 4, dist. 43, § 7; il avoue ingénument que « cette question ne » laisse pas que de présenter de grandes difficultés, si l'on consulte et l'Ecri» ture et les Pères. » Cependant, après avoir pesé les raisons de part et d'autre, il regarde comme bien plus probable l'opinion de ceux qui pensent que tous doivent mourir. Voy. aussi saint Th., suppl., q. 78, art. 1.

(1) Cette erreur est attribuée à Origène et à quelques Arméniens. Les Pères la combattirent toujours. Voyez, entre autres, saint Jérôme, lett. 108, n. 22 et 23, édit. Vallarsi; saint Aug., l. XXII, Cité de Dieu, c. 17; saint Jean Chrys., hom. 80 et 71, sur saint Matth.; Euthymius, Comm. sur les quatre évang., Grande Biblioth. des Pères, édit. Lyon, tom. XIX, chap. 53. Jésus-Christ dit aussi, saint Luc, XI, 31 : « La reine du Midi s'élèvera au jour du jugement » *avec* les hommes de cette génération; » donc cette reine conservera son sexe, car elle s'élèvera *avec* les hommes, et par conséquent elle ne sera point un homme; je ne citerai pas d'autres preuves, bien qu'il y en ait d'autres qui sont aussi très-claires.

(2) Car l'Apôtre dit, I Cor., XV, 42 et suiv. : « Il est mis en terre dans la » corruption, et il ressuscitera dans l'incorruption; il est mis en terre dans » l'ignominie, et il se lèvera dans la gloire; il est mis en terre dans la fai» blesse, et il se lèvera dans la force; c'est un corps animal qui est mis dans » la terre, et il en surgira un corps spirituel. » Jésus-Christ a manifesté ces qualités dans son corps après sa résurrection, et il est le modèle des justes qui ressusciteront. Voy. aussi saint Th., suppl., q. 92 et suiv.; voy. encore Estius, sur la 4 sent., dist. 44, § 15.

(3) Telle fut l'opinion d'Eutychius, archevêque de Constantinople, qui en-

si difformes, que la résurrection sera plutôt une ignominie et un nouveau supplice pour eux qu'un bien.

5. Ceci est admis de tous les catholiques. Quant à ce qui tient à l'âge, la forme, la taille, ou, comme on dit, les parties intégrantes du corps, et une foule d'autres choses de ce genre, les théologiens, surtout les scholastiques, le prouvent d'une manière plus ou moins probable (1). Et comme toutes ces questions-là ne touchent pas à la foi, nous ne nous y arrêterons pas, bien que nous soyons loin d'improuver celles surtout qui reposent sur des appréciations communes.

Comme les bornes dans lesquelles nous nous sommes renfermés ne nous permettent pas de prouver un à un tous les points que nous venons d'énumérer, aussi après avoir mis à l'abri de toute attaque le dogme fondamental de la résurrection, nous en déduirons tous les autres points comme autant de corollaires. Nous disons donc :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Nos corps ressusciteront tous sans exception un jour.

Cette proposition est de foi, comme on le voit par les symboles de notre foi; car il est dit dans le symbole des apôtres : « Je crois la résurrection de la chair; » dans celui de Constantinople : « J'attends la résurrection des morts; » dans celui de saint Athanase : « Tous les hommes ressusciteront avec leurs » corps; » comme aussi par le concile quatrième de Latran, chap. *Firmiter,* qui définit : « Ils ressusciteront tous (les élus » comme les réprouvés) avec leurs *propres* corps (2). » Et cette croyance exista et chez les patriarches et chez les Juifs. Voilà, en effet, ce que dit Job, XIX, 25 : « Je sais que mon » Rédempteur est vivant, et qu'au dernier jour je ressusci- » terai; et que je serai de nouveau revêtu de ma peau, que je » verrai encore Dieu dans ma chair, que je le verrai moi- » même et non un autre : c'est là l'espérance que j'ai, et qui

seigna, en 582, sous l'empereur Tibère Constantin, que le corps humain, après la résurrection, serait impalpable et invisible. Mais Eutychius renonça à cette erreur par l'entremise de saint Grégoire-le-Grand, qui était légat auprès de l'empereur Tibère, et tout le monde sait que, sur le point de mourir, en présence de plusieurs personnes, tenant sa peau dans sa main, il disait : « Je confesse que tous ressusciterons avec cette chair. »

(1) Voy. à ce sujet Suarez, sur la III p., q. 53, disp. 44, sect. 1 et suiv.

(9) Act. des conc., Hardouin, tom. VIII, col. 15 et 16.

» repose toujours dans mon cœur (1). » Voici maintenant ce que dit Daniel, XII, 2 : « Et plusieurs de ceux qui dorment » maintenant dans la poussière de la terre, se réveilleront; les » uns pour la vie éternelle, et les autres pour un opprobre

(1) Il est certains interprètes modernes, surtout parmi les protestants, qui ont tout mis en œuvre pour nous ravir le célèbre texte de Job, qui établit la croyance des anciens sur la résurrection. Ils s'appliquent à ne l'entendre tout entier que de l'espérance que Job avait de se voir rétabli dans son état de bonheur primitif. Tel est Henke, Récit critique sur l'interprétation du livre de Job, XIX, 25-27, Eglise ancienne, Helmstadt, 1783. Doederlein, Annotations sur l'Actuaire de H. Grotius, ou Scholies sur les livres poétiques, V t., sur ce pass., et Jean Hallenberg, Recherches sur l'origine du dogme de la résurrection des morts, et en est-il fait mention dans le livre de Job? Stockholm, 1798, répétées dans *le Comm. théolog. abrégé,* édité par J. Pott., vol. IV, p. 325. Mais le résultat de ces auteurs est le même que s'ils frappaient l'air.

I. Ce sens, les paroles dont Job se sert pour exprimer qu'il a toujours eu l'espoir de ressusciter, et qu'il secouera un jour le sommeil de la mort, elles l'excluent; il dit aussi formellement qu'un jour Dieu l'éveillera, et, quoique mort, Dieu veillera sur lui, et qu'après l'avoir rappelé un jour à la vie, il le recevra comme un ami; car voici comment s'exprime le texte hébreu : « J'ai connu mon vengeur vivant, et ensuite (ou enfin), il se tiendra sur la » poussière (ou se tiendra debout), et après que les vers auront rongé ma » chair ou auront consommé (savoir, les vers rongeant et consommant) » celle-ci (ce lien de mes os, mon corps); cependant, de ma chair (c'est-à- » dire mon corps étant restitué dans son état naturel), je verrai Dieu. Je le » verrai (savoir, que je me le verrai propice, ou favorable), et mes yeux » l'auront vu (savoir, le verront, au passé pour le futur), et non un autre » (un autre à ma place); mes forces m'ont fait défaut (en comparaison du » vif désir que j'avais de voir Dieu). » On voit par là que la Vulgate rend parfaitement le texte hébreu, bien que ce texte ait plus de force encore. Job atteste en effet, ici, sa croyance, comme l'observe Pareau, cité par Rosenmuller, à l'occasion de ce texte, et cette croyance a un double objet : l'un, c'est qu'un jour, après sa mort, Dieu punirait ses iniques censeurs, parce qu'il la regardait comme prochaine; l'autre, c'est que Dieu lui serait plus favorable, en lui donnant une existence plus douce dans une vie meilleure. « C'est pourquoi, dit l'auteur cité, il se sert d'une image telle qu'on ne peut » pas en imaginer de plus grave, de plus riche par sa brièveté; elle exprime » l'espérance entière de Job; il la place dans le Dieu immortel, qui la fera » survivre à tous les âges futurs avec son propre corps, dans le tombeau » même où il sera enseveli. Il s'imagine donc ici Dieu qui veille, armé d'un » glaive, auprès de son tombeau, non-seulement pour le défendre du mépris » et du blâme des autres,... mais qui veille constamment encore sur sa cendre » pour en former plus tard un nouvel homme. Car Job savait encore qu'il » devait déposer ce corps qui serait consommé par les vers et la pourriture, » et qu'il devait quitter sa chair, comme on le fait d'un vêtement usé, et qu'il » ne devait plus rien revêtir de sa mortalité. Et que, lorsqu'il sortirait vivant » du tombeau, il verrait Dieu, qui veille dès maintenant sur lui, et qui le re- » cevra alors avec bonté, ayant oublié toute la haine qu'il éprouvait contre lui. »

II. Le contexte même prouve que la croyance de Job sur ce point est quelque chose d'extraordinaire, comme le prouve la solennité de son début : « *Je voudrais,* dit-il, que cette parole fût écrite et gravée dans un livre; je » désirerais qu'elle fût gravée au burin sur la pierre pour être transmise à la

» éternel, qu'ils auront toujours sous les yeux. » Mais cette croyance est très-nettement exprimée par ces sept frères qui souffrirent courageusement le martyre sous Antiochus : « Mais » le Roi du monde nous ressuscitera un jour pour la vie éter- » nelle, après que nous serons morts pour la défense de ses » lois..... Il est plus avantageux d'être mis à mort par les » hommes, dans l'espérance que Dieu nous rendra la vie en » nous ressuscitant (II Mach., VII, 9-14). » C'est ce qui fait que Marthe disait à Jésus-Christ, fondée sur la croyance ancienne : « Je sais qu'il (mon frère) ressuscitera au dernier jour, » au moment de la résurrection générale. »

Mais comme les sadducéens rejetaient la résurrection, comme ils rejetaient l'immortalité des âmes, Jésus-Christ (Matth., XXII, 31) leur confirme la vérité de ce dogme en ces termes : « N'avez-vous pas lu ce que Dieu vous dit de la résurrection » des morts : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de* » *Jacob?* » et il en conclut : « Il n'est pas le Dieu des morts, » mais bien celui des vivants, car tous vivent en lui. » De là l'Apôtre (I Cor., XV, 16), parlant de la résurrection de Jésus-Christ, en déduit la résurrection générale : « Car si les morts » ne ressuscitent pas, Jésus-Christ n'est pas ressuscité. Et si » Jésus-Christ n'est pas ressuscité, notre croyance est vaine... » Donc, ceux qui se sont endormis en Jésus-Christ périrent. » Il se sert encore de ce raisonnement pour exciter la foi des

» postérité. » Certes, le recouvrement de sa fortune et de sa santé n'étaient pas des choses si importantes pour qu'il formât de tels vœux, afin que le souvenir en fût transmis à la postérité.

III. Ce qui ajoute surtout du prix à ce passage, c'est que Job était loin de s'attendre à recouvrer et sa fortune et sa santé ; il attendait bien plutôt la mort, après laquelle il soupirait vivement, et il ne lui restait certes rien à espérer dans la vie présente. C'est ce que démontre, par plusieurs passages exprès de son livre, J.-A. Voigtlaender, dans son Explication abrégée de Job, XIX, 23-27, Dresde, 1809, que suivit l'*interprétation* de ce même passage, ib., 1810, comp. Job, III, 20-26, VI, 8-12, VII, 13-16, IX, 21, XIII, 15, XVII, 13, suiv., XXI, 25, XXX, 23. Mais comme cet oracle d'un vengeur est revêtu des caractères d'une certitude parfaite, inébranlable, voici à quel raisonnement elle peut donner lieu : comme Job n'attendait plus, ici-bas, ni le repos ni la fin de ses souffrances, et que, néanmoins, il avait la confiance qu'il trouverait un juge et un vengeur, il fallait nécessairement qu'il pensât et à la résurrection et à la réintégration de tous. Nous avons puisé presque textuellement tout cela dans Rosenmuller, qui ne saurait être suspect à nos adversaires. Nous l'avons cité fort au long, parce qu'il s'agit d'une chose importante, telle que l'ancienne croyance à l'immortalité et à la résurrection des corps. Voy. aussi, à l'occasion de ce texte, J. Pinéda, S. J., qui non-seulement explique tout ce texte, mais en indique encore le sens naturel d'une manière parfaite.

fidèles et pour les consoler de la perte de leurs parents et de leurs amis (I Thess., XIII) : « Car si nous croyons, dit-il, que » Jésus-Christ est mort et qu'il est ressuscité, de même Dieu » ressuscitera avec lui ceux qui sont morts en lui... Les morts » qui sont en Jésus-Christ ressusciteront les premiers. » Et enfin, pour ne pas prolonger nos citations, il qualifie (II Tim., II, 18) de destructeurs de la foi et de la vérité ceux qui disent que la résurrection a déjà eu lieu. Il n'y a par conséquent rien de mieux établi, dans l'Ecriture, que le dogme de la résurrection, que Jésus-Christ et les apôtres posèrent en quelque sorte comme le fondement de la religion qu'ils prêchaient. Donc, comme l'Eglise avait été imbue de cette croyance dès le principe, elle la proposa sans cesse à ses enfants, elle la leur inculqua, afin de les rendre par là aptes à pratiquer toutes les vertus, à mépriser la vie, surtout lorsque les tyrans sévissaient contre eux, comme nous le prouvent et les symboles que nous avons cités plus haut, et les actes des martyrs (1). Et dès qu'il s'est présenté quelque hérétique qui a nié ou qui a attaqué cette croyance, aussitôt elle l'a repoussé de son sein (2). Ce dogme eut toujours de vigoureux défenseurs et contre les attaques des païens et contre celles des hérétiques; au premier rang d'entre eux brillent Origène (3) et Tertullien (4). Les chrétiens exprimaient aussi cette croyance dans les épitaphes de leurs tombeaux, même dans les temps les plus reculés (5).

Quant aux documents que nous ont transmis les siècles suivants sur cette croyance de notre foi, les rechercher serait peine inutile, car ils sont à la disposition de tout le monde, tout le monde les connaît (6).

(1) Voy. Ruinart, Actes véritables des martyrs.

(2) Voy. saint Epiphane, pass. cit.

(3) Cont. Celse, liv. V, n. 14 et suiv.

(4) Liv. cité, Résurrection de la chair; il y démontre que la dignité de l'homme exige la résurrection de la chair, que Dieu peut l'opérer, que sa justice et la promesse du bonheur qu'il a faite aux hommes le demandent. Il développe longuement ces arguments.

(5) Voy. aussi Gener, ouv. cit., tom. IV, p. II, liv. III, c. 1, § 1, Monuments de l'antiquité, classe 4.

(6) Voy. Noël Alexandre, diss. 25, art. 2, sur le I siècle de l'Eglise. C'est en vain que Beausobre, Hist. de Manichée, tom. II, liv. VIII, c. 5, n. 3 et suiv., prétend que les Pères n'ont pas unanimement admis la résurrection future des corps. Et, pour le prouver, il cite Origène, qui nie la résurrection de la *chair*, bien qu'il admette la résurrection du corps; comme aussi saint Grégoire de Nysse, qui n'admet point, dans le corps glorieux de Jésus-Christ,

Objections.

I. *Obj.* 1. Il est indubitable que cette *opinion* de la résurrection des corps est issue des notions imparfaites et peu exactes que l'on avait dans des siècles barbares; car ces hommes, privés de l'idée complète de Dieu, étaient dans l'usage de se représenter la vie future d'après la vie terrestre, ce qui fait qu'on la trouve et chez plusieurs peuples barbares et dans les enseignements de Zoroastre, où la puisèrent les Juifs. *Ensuite,* 2. la résurrection des corps, qui est enseignée dans le Nouveau-Testament, et qui remonte aux âges apostoliques (Act., XVII, 32; I Cor., XV, 12; II Tim., II, 17), fut combattue par une foule de personnes; elle paraît si intimement liée aux opinions mythiques sur le Messie, et au récit de la résurrection de Jésus (I Cor., XV, 12 et suiv.), qu'elle ne paraît être qu'un mythe, et qu'il ne semble possible de l'expliquer que de cette

la *figure,* la *forme,* l'*extension* et les autres parties *internes* et *externes* du corps humain, et qui affirme enfin que, maintenant, il n'y a rien *de corporel* en *Jésus-Christ* (dans l'Antirrhét., c. 57); enfin Synésius, qui a protesté qu'il ne pensait ni ne croyait, sur la résurrection, comme le vulgaire. Mais quant à Origène, bien, comme le démontre Huet (sur Orig., liv. II, quest. 9, c. 2), que parfois il n'ait pas parlé assez exactement sur cet article, cependant, de l'aveu de Weststein, liv. V, cont. Celse, il défend et prouve, par plusieurs preuves, cette croyance de l'Eglise : « Pour nous, dit-il, croyant aux Ecri- » tures, nous confessons qu'il faut que ce qui est semé meurt pour être » vivifié,... et nous conservons soit la promesse de Jésus-Christ à son Eglise, » soit la promesse de Dieu dans toute son étendue. » Il en fait autant dans son Dialogue sur la vraie foi en Dieu, sect. 5, après avoir adressé la parole à Marin, disciple de Bardesane : « Qu'Adamante prouve qu'il ressuscite un » corps, sera-ce notre propre corps ou un corps spirituel? » Origène répond : « Je dis que ce sera ce *corps dont nous sommes revêtus*; ici, il n'y a plus de » doute. » Voy. œuv. d'Origène, éd. Bénéd., tom. I, p. 859. Saint Grég. de Nysse, l. c., de l'Antirrh., cont. Apollinaire (publié pour la première fois par Zaccagnius, d'après le manuscrit du Vatican), comme le démontre ce savant auteur, il ne parle pas des propriétés *spécifiques* du corps humain, mais bien de celles qu'on appelle *accidentelles, V. G.* de la corruptibilité, de la mutabilité, etc., dont saint Grégoire de Nysse pense que le corps de Jésus-Christ est exempt. Voy. Collect. des anciens monuments des églises grecque et latine, Rome, 1698, p. 270, n. 2, comme aussi, Préf., §§ 20 et suiv., où il défend d'une manière remarquable le saint docteur. Voy. enfin, pour ce qui est de Synésius, Pétau, qui a édité les œuv. de ce Père, Paris, 1633, soit dans la note, p. 84, soit Vie et écrits de Synésius, p. 4. Synésius avait écrit cela pendant qu'il était encore païen; mais, comme on n'admettait personne au baptême sans qu'il ne professât l'article de la résurrection des morts, aussi fut-il instruit par Théophile et autres hommes sages, et se livra-t-il tout entier à la vérité avant d'être chrétien et surtout évêque, comme l'atteste clairement Photius, dans sa Bibliothèque, n. 26, de même que Evagre, l. 1, c. 15, pour nous borner à ces citations.

manière. 3. Nous pensons, par suite, ou que Jésus suivit les croyances populaires lorsqu'il proposa sa doctrine sur la résurrection des corps, ou que ses disciples, qui le regardaient comme le Messie, se laissèrent tromper par les inventions mensongères du vulgaire juif, peuple dont il était issu (voyez Jean, XVIII, 36), ou par certaines paroles allégoriques et obscures de ce même Jésus. 4. Nous ne doutons pas que la doctrine qui nous est ici proposée, sur la résurrection des corps, n'est que l'image de la vie qui doit suivre la mort (I Cor., XV, 36), et qu'elle retombe dans l'opinion générale qui lui est subordonnée, et qui admet un nouvel état de vie plus parfait, et dans lequel l'homme doit entrer après sa mort, et qui est singulièrement simplifié par cette doctrine de l'immortalité du Nouveau-Testament, et qui nous apprend que l'esprit doit, immédiatement après la mort, commencer une autre vie, vie réelle et active. Tel est le sentiment de Wegscheider et de plusieurs autres rationalistes avec lui (1).

Rép. 1. Je nie l'assertion toute gratuite de nos adversaires, que la nature même de la chose réduit à néant. Car, en premier lieu, ils ne s'appuient que sur les conjectures du seul système rationaliste; ils ne citent pas même la plus petite preuve à l'appui de ces mêmes assertions. De plus, plus le peuple est grossier et ignorant, moins il est apte à imaginer la doctrine de la résurrection des corps, qui, de l'aveu même de nos adversaires, surpasse la perspicacité de notre esprit. Et s'il s'est trouvé quelques peuples qui admirent ce dogme, ils le tenaient assurément, comme beaucoup d'autres, de l'ancienne tradition. Nous avons vu, en effet, que Job croyait fermement à ce retour à la vie. Mosheim prétend néanmoins qu'aucun de ces peuples ne connut la doctrine orthodoxe ou naturelle de la résurrection de la vie future, telle que l'enseignèrent et Jésus-Christ et les apôtres (2). Il est absurde, il est faux enfin que

(1) § 195, et avec lui, Morus, Leçons sur l'ép. 2, 762; Doederlein, Instit. théol. chrét., 299; de Wette, Bibl. dogm., 298; Ammon, Somme théol. chrét., 303; Flugge, Beck, etc.

(2) Diss. hist. ecclés., édit. Northampton, 1743, tom. II, intitulé Diss. où il est démontré que notre Sauveur Jésus-Christ a enseigné et démontré la résurrection du corps telle que les chrétiens la croient, p. 583. Quant aux choses qu'il écrit sur les Juifs, il est certain qu'elles sont hyperboliques, même qu'elles sont fausses, comme on le voit par le colloque de Marthe avec Jésus-Christ, et par le II liv. Machab., et par plusieurs autres documents. Pour ce qui est des autres peuples, il est des savants qui pensent que les Egyptiens,

les Juifs tinssent la croyance à la résurrection des enseignements de Zoroastre. Car, en effet, outre que Job, qui y croyait fermement, vécut longtemps avant Zoroastre, les sadducéens ne firent jamais valoir, que je sache, cette exception contre les doctrines des pharisiens; et, ce qui est capital, Jésus-Christ, reprenant ces mêmes sadducéens, ne leur dit pas : « Vous êtes dans l'erreur parce que vous ne connaissez pas » la doctrine de Zoroastre, » mais : « Vous êtes dans l'erreur,

les Indiens, les Arabes eurent connaissance de la résurrection future des corps. Mosheim prétend que ces nations n'eurent que comme l'ombre de cette connaissance de la résurrection. Mais quoi qu'il en soit, ce qu'il y a d'étonnant, au milieu de tout cela, c'est que les rationalistes, qui ne voient aucune trace de cette croyance dans le témoignage clair comme le jour de Job, et qui n'admettent pas, de plus, que Jésus-Christ l'ait enseignée, affirment, sans hésitation aucune, que cette croyance de la résurrection des morts est une invention mensongère de Zoroastre; tel est Flugge, Hist. de la croyance à l'immortalité, I, 286 et suiv.; Berthold, Christologie des Juifs, p. 176, 4.

Quant à Gesenius, il écrit ce qui suit, dans son Commentaire sur Isaïe, I, 805, XXVI, 19 : « Afin de retrancher les mystères relatifs au sort perpétuel » et souvent malheureux des hommes pieux qui étaient déjà morts, et les » rendre participants des joies du royaume du Messie, on concilia la doc- » trine zendavestique de la résurrection des morts avec l'espérance et les » idées du royaume du Messie, comme ces idées commençaient déjà à passer » à l'état de croyance et qu'elles dépassaient le cours ordinaire de la nature. » C'est pourquoi la dogmatique judaïque commença à enseigner, à partir de » l'époque de l'exil des Juifs, que les morts pieux et impies ne ressuscitaient » pas tous (c'est là la doctrine des Parses), qu'il n'y avait que les hommes » pieux, et qu'après le royaume du Messie venait enfin la seconde résur- » rection du genre humain. » Mais, ce ne sont là que les rêves d'un cerveau creux, car Daniel parle indistinctement, XII, 2, de la résurrection de tous les hommes pieux et impies. Dans le II liv. Machab., on ne nie que la résurrection d'Antiochus pour la *vie*, c'est-à-dire pour la gloire; Marthe parle de la résurrection universelle en général; Jésus-Christ, parlant aux Juifs de la résurrection, ne fait point d'exception. Paul prêche aussi cette même résurrection, bien que les rationalistes le prétendent imbu des doctrines des pharisiens. Aussi est-ce justement que Tertullien écrivait, l. c., c. 39 : « Donc » il conservait (Paul) la résurrection telle que les prophètes l'annoncèrent..... » C'est pourquoi il la prêchait telle que les pharisiens l'avaient reçue et que » la soutenait le Seigneur, et que les sadducéens la rejetèrent, pour ne pas » l'admettre tout entière. »

Mais, ce qu'il y a de plus étonnant encore chez les rationalistes, c'est qu'ils affirment, sans hésiter, que les Juifs, c'est-à-dire les écrivains sacrés, ont emprunté au *parsisme*, ou à la doctrine des Parses, leur croyance sur la résurrection future des justes, et qu'ils l'ont ployée à leurs décrets à eux. Il est pourtant incertain que les Parses aient admis cette doctrine. J. Leclerc, *Tabl.* de philolog.; Th. Stanley en doute; Mosheim, pass. cit., et Jacq. Boulier, Traité de l'âme des bêtes, tom. II, c. 19, p. 420, not., éd. sec., le nient. Théopompe, sur la foi duquel le rapportent Diogène Laerce, Eudème, Rhodius, Plutarque, et, plus tard, Enée de Gaza, ne sont pas sûrs que ce soit là la doctrine de Zoroastre; son langage est ambigu. Voy. Diog., Préf. vie de ce phil., sect. 9, édit. Menage; Plutarque, d'Isis, etc., p. 370, tom. II, édit. Francfort, 1620, fol.; Gaza, sur Théophraste, p. 77, édit. Barth.

» parce que vous ne connaissez ni les Ecritures ni la vertu
» de Dieu. »

Rép. 2. *D.* Cette doctrine fut combattue, dès les âges apostoliques, par les épicuriens et quelques hérétiques obscurs, *C.* par les autres, *N.* Mais n'est-il pas vraiment curieux de nier un dogme solidement prouvé, parce qu'il se trouva quelques païens et quelques hérétiques qui n'admettaient pas l'immortalité des esprits, et qui le combattirent? Jésus-Christ les réfute dans la personne même des sadducéens, et l'Apôtre les appelle les détracteurs de la foi. Ce principe une fois admis, nous devrions rejeter et l'existence de Dieu, et l'immortalité de l'âme, et la réalité de la chair de Jésus-Christ, puisqu'il s'est toujours trouvé des hommes qui ont nié tout cela, et nous pourrions recommander, comme honnêtes, tous les crimes qu'ils prônèrent. Pourquoi les rationalistes ne rougissent-ils pas de faire cause commune avec ces épicuriens et ces *détracteurs de la foi?* Certes, « le dogme de la résurrection générale est étroite-
» ment lié à la résurrection de Jésus-Christ, » comme l'a dit l'Apôtre; mais quel est l'homme sage qui classe parmi les mythes la résurrection de Jésus-Christ, qui, comme nous l'avons prouvé en son lieu, est un fait parfaitement attesté (1)? « Si le Christ n'est pas ressuscité, s'écriait justement le même
» Apôtre, notre foi est vaine. La religion chrétienne tout en-
» tière n'est qu'une supercherie honteuse. » Voilà où en sont venus les rationalistes!

Rép. 3. *N.* Car toute cette série de raisonnements n'est qu'un assemblage de blasphèmes qui doivent inspirer de l'horreur aux oreilles chrétiennes. Donc Jésus (car ces hommes ne lui donnent jamais, par comble de mépris, le nom de *Seigneur* ou de *Christ,* comme s'il ne s'agissait ici que d'un vil esclave) nous a trompés dans une chose si importante, en suivant les fables populaires! Donc les apôtres se sont tous trompés sur le sens de la doctrine de Jésus-Christ! Doctrine, dis-je, qui n'avait pas été énoncée sous des *termes allégoriques* ou *obscurs,* et comme en passant, mais qui avait été souvent réitérée et répétée, et tant de fois ouvertement enseignée, *V. G.* (Jean, V, 28) : « Le moment viendra où tous ceux qui sont dans le
» tombeau entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui
» auront fait le bien ressusciteront pour la vie; quant à ceux

(1) Traité de la vraie religion, p. I, n. 251 et suiv.

» qui auront fait le mal, ils ressusciteront pour le jugement; » et en divers autres endroits (1). On pourrait enfin demander aux rationalistes par quels moyens particuliers ils ont mieux connu la doctrine, comment ils sont parvenus à découvrir que les disciples du Christ et l'univers chrétien s'étaient trompés, jusqu'à ce qu'ils vinssent apporter le flambeau de la vérité au milieu de ces ténèbres. Orgueilleux avortons, qui, pour ne pas renoncer à leurs aberrations, traitent la Bible tout entière de mythologie, ou, selon leur langage, de *mythographie*. Il vaudrait beaucoup mieux la rejeter purement et confesser sans ambages leur incrédulité. Or, la citation qu'ils font de saint Jean, XVIII, 36, pour prouver que les apôtres l'avaient induit du pays de Jésus-Christ d'après les inventions mensongères de la populace juive, est absurde; car Jésus-Christ s'adresse ici à Pilate, qui était païen, et qui n'avait peut-être jamais entendu parler du Messie.

Rép. 4. Je veux bien que les rationalistes *admettent, sans hésiter,* que la doctrine de la résurrection des corps ne soit qu'une certaine image de la vie qui suivra la mort. Mais il reste à savoir si ceux qui ne veulent pas s'en rapporter au Christ et aux apôtres ne se trompent pas eux-mêmes en ce point. Les insensés aussi se *croient, sans hésitation*, ou rois ou princes, et parfois transparents, etc. Tout esprit sain ne laisse pas, néanmoins, s'il ne se rit de leur persuasion, que de compatir à leur infirmité. Or, ce qui nous empêche de souscrire à cette persuasion, c'est la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, c'est la doctrine et la croyance de l'Eglise universelle, la tradition et la croyance de tous les siècles; « et celui » qui n'y souscrit pas, dit l'Apôtre, est un orgueilleux igno- » rant dont l'esprit ne saurait pénétrer ces questions,... d'où » naissent l'envie, les discussions, les blasphèmes,... les dis- » cussions inutiles et pernicieuses des personnes qui ont l'es- » prit corrompu, qui sont privées de la vérité (2). »

II. *Obj.* L'Ecriture semble admettre la doctrine contraire en maints endroits. 1. Il est dit, en effet, Ps. 77, 39, que Dieu

(1) Voy. Jean, VI, 39-44, 55, XI, 23, et suiv.; Matth., XXII, 29, suiv.; Marc XII, 19, suiv.; Luc, XX, 28 et suiv., etc.

(2) Les paroles suivantes de Tertullien s'adressent juste à ces hommes, liv. cit., de la Résurrection de la chair, c. 63 : « Vous devriez plutôt demander » pour ce corps la résurrection, si par hasard il a péché par vous. Mais il » ne faut pas s'étonner si *vous la haïssez, vous qui rejetez son auteur, vous qui* » *la niez, ou qui du moins la changez dans le Christ.* »

épargna les Israélites parce qu'il *se rappela qu'ils sont chair, que l'esprit s'en va et ne revient pas,* savoir, à son corps; il est dit encore, Ps. 113, 17 : « Les morts ne vous loueront » pas, Seigneur; » il est dit plus expressément encore, Eccl., III, 19 : « La mort de l'homme et de la bête de somme est la » même, leur condition n'est pas différente; » or, les bêtes de somme ne ressusciteront pas. 2. Ou, du moins, les Ecritures nous apprennent que la résurrection des corps n'est pas commune à tous, comme on le voit par le Ps. 1, 5, où il est écrit: « Les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement; » et par les paroles suivantes de Daniel, XII, 2 : « Tous ceux qui » dorment dans la poussière de la terre ne ressusciteront pas, » il n'en ressuscitera qu'un grand nombre seulement. » 3. Et ceci est parfaitement conforme à ce que dit l'Apôtre, I Cor., XV, 50 : « La chair et le sang ne peuvent pas posséder le » royaume de Dieu, et la corruption ne revêtira pas l'incor- » ruption; » C'est aussi ce qu'atteste Jésus-Christ, Matth., XXII, 30 : « Les élus seront comme les anges dans le ciel; » et si le corps ressuscite, il sera préalablement changé en esprit, d'après les paroles suivantes : « Un corps animal est mis » en terre, et il en sortira un corps spirituel. » Donc :

Rép. N. A. Quant à la première raison mise en avant, *D.* Dieu épargna son peuple en considération de sa faiblesse ou de la brièveté de la vie, *C.* dans un autre sens, *N.* Le contexte même prouve que tel est le sens de ces paroles, et par conséquent elles ne se rapportent pas à la preuve en question. On peut en dire autant de l'autre texte, où le Psalmiste prie Dieu de conserver les justes en cette vie, afin qu'ils célèbrent dignement la gloire de son nom; ce qui ne peut se faire que pendant la vie présente. Quant à l'Ecclésiaste, si toutefois il dit ici ce qu'il pense, et s'il ne parle pas plutôt au nom des impies, il enseigne simplement que la condition de l'homme et des bêtes de somme est la même pour ce qui est des misères de la vie présente, et enfin de la mort (1).

Rép. 2. *N.* Les passages cités ne viennent point à l'appui de cette assertion, puisque les paroles du Ps. 1 prouvent tout au plus que les impies ne ressusciteront point pour la gloire, ainsi qu'on le voit par les paroles qui suivent : « Ni les » pécheurs dans la compagnie des justes, parce que Dieu

(1) Dom Calmet, sur ce pass.

» connaît la voie des justes, et que le chemin dans lequel » marchent les impies périra; » ceci découle tout aussi clairement du texte hébreu ; les paroles qu'on nous objecte y sont ainsi formulées : « Ils ne se lèveront point, ou, les impies ne » seront point debout devant Dieu au jour du jugement (1). » C'est-à-dire, ils n'oseront lever ni la tête ni le front. Nous avons démontré plus haut que Daniel emploie le mot *beaucoup* pour le mot *tous*.

Rép. 3. *D. La chair et le sang,* c'est-à-dire les œuvres de la chair, ou les hommes charnels qui mènent une vie criminelle, ne posséderont point le royaume de Dieu et l'incorruptibilité ou l'impassibilité réservée aux élus, *C.* la substance même de la chair, *N.* C'est ce que prouve le contexte lui-même (2); car, autrement, la chair même de Jésus-Christ ne jouirait pas de la gloire du ciel, comme disait justement Tertullien (3); et nos adversaires ne prétendent pas cela. Ainsi, les élus seront, après la résurrection, *comme les anges dans le ciel,* quant au mode et à la manière de vivre, *C.* quant au mode ou à la manière de subsister, *N.* (4). Aussi Tertullien fait-il justement observer : « Il n'a pas dit (le Christ) : Ils » seront anges, pour ne pas nier qu'ils seront hommes; mais » bien : Ils seront comme les anges, pour exprimer qu'ils » seront encore hommes. Tout en leur attribuant la similitude, il ne leur a pas enlevé la substance (5). »

C'est aussi dans ce sens que l'Apôtre dit que le corps ressuscitera *spirituel,* pour certaines qualités par lesquelles il ressemblera le plus à l'esprit, telles que l'immortalité, l'incorruptibilité, l'agilité, etc., dont il sera doué. « Et cela, dit saint » Irénée, résulte, non pas de la ruine de la chair, mais bien » de la communion de l'esprit. (6). »

(1) Le texte hébreu porte *non stabunt, non subsistent,* etc ; voy. Lorin, S. J., à ce sujet.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, sur ce pass.

(3) Liv. cit., c. 51 ; or, s'écrie-t-il vivement : « Soyez en paix, chair et sang, » vous avez usurpé le ciel et le royaume de Dieu en Jésus-Christ. Et, s'ils » nient que vous l'avez usurpé en Jésus-Christ, qu'ils nient que Jésus-Christ » est au ciel, eux qui vous le dénient. »

(4) Voy. ce qui a été dit plus haut, n. 19 et suiv.

(5) Liv. cit., c. 62.

(6) Liv. V, Cont. les hérésies, c. 8, n. 1 ; voy. saint August., Cité de Dieu, liv. XX, c. 21.

PROPOSITION II.

Le dogme de la résurrection des corps n'est point en contradiction avec la saine raison.

Pour démontrer la possibilité de la résurrection des corps, les uns suivent une voie, les autres l'autre. C'est ce qui fait qu'il s'en est trouvé qui se sont écartés du droit sentier de l'enseignement catholique, recourant à une espèce de *palingénésie* ou de *renaissance*, de *seconde naissance*, de *reconstruction*, en vertu de laquelle les hommes doivent renaître, comme le font les papillons de la chrysalide, de la nymphe ou du *bruchus*, d'un certain germe préformé qui demeure inséparablement uni à l'âme, même après la mort; c'est là l'hypothèse de Bonnet (1). Il en est d'autres qui se sont efforcés de

(1) Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme, traduit du français, Venise, 1771; mais pour mieux faire connaître le système de l'auteur, nous allons citer ses propres paroles. Après avoir posé comme un principe certain que l'homme, par la résurrection, ne reprendra pas ce corps *grossier* avec lequel il a vécu ici-bas, il pense « que l'homme est dans un » état *préformé* que la mort ne détruit point dans son être, et que l'âme ne » cesse pas d'être unie à un corps organisé (c. 1, p. 26); » mais ce corps « n'est présentement qu'à l'état de germe *préformé* pour un état futur qui est » sujet à périr comme périt ce corps terrestre (ibid., p. 32). » Mais ce germe, « c'est un corps spirituel qui doit succéder au corps animal, et la résur» rection ne sera que le développement lent ou rapide d'un corps spirituel » placé dès le principe dans le corps animal, comme la plante l'est dans sa » graine (p. 224). » Il le prouve ensuite par analogie. Mais on fera bien de voir ce que Muzzarelli a écrit contre ce système, dans son ouvrage intitulé le Bon usage de la logique, opusc. 22, 5 éd., Florence, 1822, tom. VII; il y prouve que ce système détruit l'idée de la mort, comme aussi sa vérité, et que, par conséquent, il n'y a pas de résurrection véritable, qu'il est subversif de la foi, etc. Il nous suffira de faire remarquer 1° que ce système d'un organe plus subtil de l'âme qui lui est inhérent sourit beaucoup aux rationalistes, non pas pour établir la résurrection future, puisqu'ils la nient, mais bien pour se faire l'idée d'une âme qui subsiste après s'être séparée de ce corps grossier. « On peut se former l'idée (dit Vegscheider, § 194) d'un esprit qui subsiste, » après la mort du corps terrestre, avec le sentiment et la conscience de sa » propre existence, et par conséquent avec un organe plus subtil quel» conque, qui lui sert en quelque sorte de corps plus subtil. » C'est aussi ce que dit J.-Gaspard Lavater, Coup-d'œil sur l'éternité, lett. 7; Doederlein, Inst. de théol. chrét., II, 486; Schott, Epît. théol. dogm. chrét., édit. 1, p. 125; voici ses paroles : « Notre esprit est enveloppé d'un corps humain plus » subtil que nous ne voyons pas, ou d'un organe dont il se sert dans cette » vie terrestre, et qui, aussitôt après la mort, en jouira avec plus de liberté. » Kaiser, Monogr. théol. dogm. chrét., p. 176, I p.; Fr. Richter, *Traité du magnétisme,* etc., u. l., suiv.; Ehrhart, Doctrine de la résurrection chrét., Ulm, 1823, et plusieurs autres. Tant il est vrai que tout ce qu'il y a de plus absurde en philosophie comme en th' mmes se l'approprient. 2° Il

l'expliquer par la reproduction continue des corps, que l'on explique ainsi qu'il suit : la conservation, c'est une création continuelle, de sorte que, pendant chacun des plus petits instants de notre vie, Dieu renouvelle en quelque sorte la création de l'existence qu'il nous donna en nous créant. Et lorsqu'il redouble ou reproduit quelqu'un, il ne fait que lui donner simultanément, quand bon lui semble, ce qu'il aurait successivement. Aussi en concluent-ils que Dieu, lors de la résurrection, ne fera que réintégrer l'existence dont chacun jouissait avant que de mourir; car, ensuite, le corps dont la mort s'est emparée tombe en pourriture, ou est dévoré, est consommé, etc. (1).

Ces prémices posées, nous allons démontrer que non-seulement la résurrection future des corps est possible, mais encore qu'elle est conforme à la raison. On dit, en effet, qu'une chose est possible et elle l'est réellement, si, comme on le dit, elle n'implique aucune contradiction. Mais quelle contradiction peut-on voir et peut-il y avoir à ce que Dieu, qui a créé, qui a formé notre corps quand il n'existait pas, et qui lui a donné une âme pour le faire vivre, le reconstitue lorsqu'il aura été dissous? De plus, en quoi répugne-t-il que le Dieu qui crée et crée continuellement, et développe en un corps entier, par la génération, un principe bien faible, ne reconstitue, par un acte de sa toute-puissance, ce même corps, puisque, comme le fait observer Tertullien (2), nos corps périssent pour nous

est évident, d'après les paroles mêmes de Bonnet, que son hypothèse est fondée sur une certaine palingénésie universelle des corps organisés, ou la reproduction d'un germe préformé. Mais la physique moderne a ruiné ce système, qui est opposé aux observations et aux expériences les plus exactes, et on admet que l'*épigénésis* ou *adgénération*, production simple, par laquelle est formé et produit, sans germe préexistant, tout nouveau corps organisé. Voy. aussi Manuel de physiologie, de Michel Médicis, Bologne, 183[illegible], p. II, c. 46 et suiv.

(1) Outre que cette explication est très-compliquée, qu'elle est difficile à comprendre, elle entraîne les mêmes difficultés que la palingénésie. Elle semble anéantir l'idée d'une résurrection véritable, telle que la foi nous l'enseigne, et qui consiste dans le rétablissement ou la *réintégration* du corps physique dans ses mêmes proportions et dans ce qu'il perd par la mort. Aussi le symbole de l'église d'Aquilée ajoute-t-il : « Je crois la résurrection » *de cette chair.* » C'est ce que saint Grégoire-le-Grand défend contre Eutychès, ainsi que nous l'avons vu. Voy. aussi Suarez, l. c., où il démontre que le *sujet* de la résurrection, c'est le corps, que détruit la mort, et le [illegible], c'est la résurrection de ce même corps.

(2) Ouv. cité, c. 68 et suiv., et c. 56; et il dit très-judicieusement : « Dieu

seulement et non pour Dieu, qui en connaît les plus petites parties, qu'elles soient répandues dans l'air ou qu'elles soient unies à d'autres corps, et qu'il peut les remettre à leur place? Enfin, cela est possible qui a été fait. Or, il est certain, comme nous l'avons démontré en son lieu (1), que le Christ est ressuscité d'entre les morts; il est certain, en outre, que Jésus-Christ ressuscita Lazare, bien qu'il y eût quatre jours qu'il fût dans le tombeau. Or, ressusciter un cadavre qui est en putréfaction, comme celui de Lazare, ou un corps qui est réduit en poussière, c'est, au fond, absolument la même chose. Donc, s'il ne répugne pas qu'un mort qui est en putréfaction ressuscite, il ne répugne pas non plus que celui dont le corps est tombé en dissolution ressuscite aussi; il n'y a là aucune différence intrinsèque (2).

La conformité de la résurrection des corps avec la raison repose aussi sur plusieurs preuves, soit morales, soit analogiques. Et d'abord elle repose sur des preuves analogiques, parce que, comme l'a observé depuis longtemps Tertullien, tout ce que nous voyons dans cet univers est empreint d'une espèce, d'une apparence de résurrection : « Toutes les choses, » dit-il, rentrent dans l'état d'où elles sont sorties; toutes » les choses commencent lorsqu'elles ont cessé, aussi finissent-» elles pour commencer; rien ne périt que pour être sauvé. » Tout cet ordre de la révolution des choses est donc une » preuve de la résurrection des morts; Dieu l'a prescrit par » ses œuvres avant de la prescrire par écrit; il l'a prêchée » d'effet avant de la prêcher de parole. Il vous a donné, pour » vous instruire, la nature, avant de vous donner la pro-» phétie, afin que, disciple de la nature, vous vous en rap-» portiez mieux à la prophétie, et que vous admettiez aussitôt » ce que vous entendez quand vous le voyez déjà partout, et » que vous croyiez, sans hésiter, que Dieu ressuscitera la » chair lorsque vous le voyez tout renouveler (3). » Sénèque l'avait fait pareillement remarquer, disant : « L'âme doit » également se renouveler. Considère la révolution des choses » qui reviennent sur elles-mêmes, tu verras que rien ne se

» est apte à refaire ce qu'il a fait..... et il redonne la vie comme il l'a » donnée. »

(1) Traité de la vraie religion, p. I, n. 251 et suiv.

(2) Voy. Tert., liv. c., c. 38.

(3) Ibid., c. 12.

» détruit dans ce monde, mais que tout disparaît et se renouvelle. L'été s'en va, etc. (1).

Les preuves morales démontrent pour ainsi dire aussi la vérité de cette résurrection. Car, pour nous servir des paroles de saint Ambroise, « comme la raison de notre vie consiste » en quelque sorte tout entière dans l'union de l'âme et du » corps, il faut, pour que les bonnes œuvres soient récom- » pensées et que les mauvaises soient punies, que le corps, » qui en est l'instrument, ressuscite. Car, comment l'âme » serait-elle appelée en jugement sans le corps, puisqu'elle » doit rendre compte de leurs œuvres communes (2). » Car si les corps ne ressuscitaient pas, les hommes ne recevraient pas les récompenses ou les châtiments des œuvres qu'ils accomplissent conjointement et par leurs corps et par leurs âmes; ce qui, évidemment, est absurde. Car, bien que le principe et le siége de tous les mérites soient dans l'âme, l'âme, cependant, dans la condition présente, se sert du corps pour exercer les œuvres qui lui sont propres, et le corps est son compagnon individuel et intime.

De l'union de l'âme et du corps résulte en outre le suppôt humain ou la personne, *notre moi*, comme on dit, qui veut, qui agit, qui opère, qui mérite ou démérite; et, sans ce nœud essentiel de l'un et de l'autre, le suppôt périt, c'est-à-dire *l'homme;* car l'âme, prise en elle-même, n'est ni un homme ni une personne. Donc, comme l'homme ou le suppôt humain a joui de toute espèce de plaisirs et de douceurs voluptueuses, ou qu'il a été en proie à toutes les souffrances, à toutes les douleurs, il est tout naturel d'en conclure que ce même homme ou suppôt humain doit être comblé de récompenses ou soumis à toute espèce de châtiments, ce qui ne peut avoir lieu que par la résurrection. Nous portons aussi gravé dans notre cœur un certain sentiment de répulsion pour la mort et la dissolution, et ce même sentiment nous porte à en désirer la

(1) Liv. XXXVI, n. 11, éd. Tur., œuv., tom III.

(2) Liv. Croy. à la résurrect., n. 52 et suiv. Pour établir convenablement cette croyance, il cite et développe toutes les preuves que Tertullien fait valoir en sa faveur : « La croyance à la résurrection découle plus evidem- » ment des trois choses suivantes, qui embrassent tout : ce sont la raison, » l'exemple, le témoignage du fait accompli, parce qu'il en est plusieurs qui » sont ressuscités. La raison est evidente, parce que, comme toute vie, etc. » Il développe ensuite chacune de ces preuves. Voy. Tertullien, liv. cité, c. 15 et 16.

réparation ; nous serions en outre pénétrés d'un profond sentiment de tristesse, si, en voyant que tout dans la nature se répare, nous pouvions seulement soupçonner la chute irréparable pour jamais de notre corps, et qu'en mangeant, nous ne préparons qu'un aliment aux vers du tombeau. Et je suis convaincu que les incrédules eux-mêmes embrasseraient avec un plaisir indicible cette doctrine vers laquelle nous tendons naturellement, et en vertu d'un penchant irrésistible qui nous y porte comme vers le bonheur en général, si le cri de leur conscience, qui ne peut leur faire attendre de la résurrection que la mort et l'ignominie éternelle, ne les en éloignait. Donc, que l'on considère l'homme physique ou l'homme moral, on voit non-seulement que la résurrection future des corps est possible, mais on voit même que tout démontre que la raison veut qu'elle ait lieu. Et toutes ces preuves ont une plus grande force encore si on considère l'homme *chrétien*. Car l'homme, en se faisant chrétien, est devenu membre de Jésus-Christ, et il doit par conséquent suivre son chef dans toutes les phases de son existence, pourvu qu'il persiste dans la profession de sa croyance ; car dès-lors il se nourrit de la chair et du sang du Christ, et il lui est promis qu'il participera à la gloire et à l'immortalité de son chef, et il sait que Jésus-Christ, son rédempteur, a rétabli dans son état primitif la nature tout entière, qu'il a racheté et l'âme et le corps, qui l'un et l'autre avaient péri par le péché d'Adam. Donc, si Jésus-Christ a réparé tout ce qui tomba en Adam, il s'ensuit que le corps, lui aussi, doit ressusciter. Car, dans le cas contraire, la faute d'Adam nous aurait été plus nuisible que la rédemption de Jésus-Christ nous a été avantageuse, ce qui est entièrement opposé à la doctrine de l'Apôtre, Rom., V. Aussi devrait-on généralement placer sur les tombeaux des chrétiens cette inscription : « Aux yeux des insensés, ils paraissent morts ; » de même que pendant qu'ils vivent et qu'ils sont en proie à toute espèce de peines, ils devraient prendre pour devise : « C'est là tout l'objet de mon espérance. »

Objections.

I. *Obj.* Loin de se concilier avec les principes de la saine raison, la résurrection des corps entraîne les difficultés les plus graves, des difficultés nombreuses. 1. Car on ne comprend pas comment Dieu peut réunir et remettre en place les particules

de ce corps, qui sont dispersées et passées dans tant d'autres corps, même humains. 2. Qu'importe à la récompense que l'on attend dans l'autre vie la résurrection du corps, puisqu'il ne doit ni bien ni mal faire ? 3. Vainement on imagine que le Dieu bon et saint rendra, après tant de siècles, à l'homme son corps, sans lequel il ne peut pas réellement vivre. 4. La doctrine ecclésiastique, qui admet une nouvelle union de l'âme et du corps après leur séparation, à la fin de cette vie, non-seulement accuse la toute-puissance et la bonté divine d'incurie, mais elle donne même lieu à des superstitions diverses et à des questions ineptes, pendant que si l'on admet une doctrine plus saine, et que nous transmet même l'Ecriture (le rationalisme), on échappe facilement à tout cela (1). Donc :

Rép. N. A. Nous avons, en effet, démontré que la résurrection des corps se concilie très-bien avec les principes de la saine raison, qu'elle ne les contredit point, et si ce dogme ne laisse pas que de présenter des difficultés, elles ne doivent pas nous empêcher de le considérer comme vrai et certain. Car non-seulement les dogmes de la religion présentent leurs difficultés, mais toutes les sciences naturelles ont aussi les leurs, *V. G.* la médecine, la physique, l'astronomie, etc. L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc., qu'admettent les rationalistes eux-mêmes, n'ont-elles pas les leurs ? Faut-il pour cela les rejeter ? Mais ces difficultés sont telles, qu'elles ne doivent nullement nous empêcher d'admettre les choses en question. Aussi :

1. *D.* On ne comprend pas que, etc., en dehors de la toute-puissance de Dieu, *C.* mais si on admet, comme nous pensons qu'il faut admettre, cette toute-puissance, *N.* Il n'est personne qui n'affirme, en effet, que cette résurrection des corps doit s'opérer d'une manière surnaturelle ; tout le monde pense qu'elle doit être l'œuvre de la toute-puissance divine, qui réunira toutes les particules ou molécules qui constituaient le corps, et qu'elle les remettra dans leur état normal, comme elle les tira du néant. Et s'il y a *changement* dans ces molécules, ce changement est purement accidentel, il n'est point essentiel, comme l'enseigne communément la physiologie, ou plutôt comme le dit la zoobiologie (2) et la philosophie.

(1) Tel Wegsch., § 195.

(2) Voy. Ducrotay de Blainville, Cours de physiologie générale et com-

Rép. 2. Nous disons que la réintégration du corps dans son état natif importe beaucoup pour la récompense des œuvres, puisque de là, d'après ce que nous avons dit, résulte *notre moi.* Car, bien que le corps en lui-même ne puisse ni bien ni mal agir, uni étroitement à notre âme, il souffre pourtant ou il jouit, il est en outre le serviteur de cette même âme, c'est par lui qu'elle élabore les idées sensibles, avec lui elle mérite ou démérite; il convient, par suite, qu'elle soit récompensée ou qu'elle souffre avec lui selon ses mérites ou ses démérites.

Rép. 3. Je nie que l'âme ne puisse pas réellement vivre sans le corps. Ce n'est ici qu'une pure invention de nos adversaires, qui ont, à cause de cela, imaginé qu'après la mort du corps terrestre, l'esprit est enrichi de je ne sais quel organe plus subtil, parce qu'on peut à peine comprendre des esprits finis qui n'ont pas de limites ni rien de corporel, ou qu'on ne peut pas même s'en faire l'idée (1). Et la saine métaphysique le rejette, comme le fait la vraie foi. Les anges, en effet, sont des esprits finis qui ont conscience d'eux-mêmes; cependant nous avons prouvé qu'ils n'ont rien de matériel (2). Ces hommes s'arrogent la liberté de nier les choses les mieux établies, et ils donnent pour certain ce qui leur passe par la tête, sans prouver jamais leurs hypothèses, ou plutôt leurs absurdités. Donc, bien que les âmes séparées des corps soient des substances incomplètes, par un acte de la puissance de Dieu, elles subsistent pourtant d'une manière véritable, elles vivent, elles agissent d'après les principes de l'enseignement catholique sur leur état après la mort du corps, auquel elles se réuniront, selon leurs mérites, ou dans la béatitude éternelle, ou dans l'enfer, ou temporairement au moins dans le purgatoire.

Rép. 4. *N.* Je ferai d'abord observer que ce n'est pas seule-

parée, Paris, 1833, tom. I, troisième leçon, p. 65 et suiv. Il y dit, entre autres choses : « Ainsi, de même que les organes d'un être vivant résultent de » certains agroupements de molécules au milieu d'une trame générale, de » même aussi les molécules qui composent l'univers ou la matière s'agroupent » de diverses façons, et forment, par ces différents modes d'agroupements, » ce qu'on nomme les corps, lesquels, par cela même qu'ils ne sont que des » parties d'une seule masse générale, réagissent continuellement les uns sur » les autres, etc. » Ces molécules sont, pour ainsi dire, dans un état continuel de transition, si je puis m'exprimer de la sorte, selon les diverses modifications qu'elles subissent. Mais nous en parlerons encore sous peu.

(1) Que l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de cet organe, en exposant le système de Bonnet.

(2) Voy. n. 19 et suiv.

ment *l'enseignement ecclésiastique*, *mais encore la révélation*, les apôtres et Jésus-Christ lui-même, qui parlent de cette réunion de l'âme au corps après la séparation temporaire qu'opérera la mort de ce même corps. Mais avancer que les apôtres, que Jésus-Christ lui-même tiennent peu de compte de la toute-puissance de Dieu et de sa sagesse, et qu'ils enseignent une doctrine qui favorise des questions ineptes, qui favorise même des superstitions, c'est un blasphème intolérable. Ce sont là des choses dignes d'hommes qui prétendent enseigner une doctrine plus pure que celle qu'enseignèrent Jésus-Christ et les apôtres, d'hommes qui ne croient peut-être ni à l'immortalité des âmes, ni en Dieu lui-même. Et certes ils affaiblissent tellement les arguments par lesquels on prouve ces vérités, que ceux-ci perdent presque toute leur force. Si, comme ils le pensent, les Ecritures nous enseignent une doctrine plus pure que ce qu'ils appellent une opinion, pourquoi au moins ne cherchent-ils pas où cette opinion est enseignée? Que le protestantisme reconnaisse donc enfin les fruits qu'a produit le principe de l'indépendance entière de la raison de toute autorité. Car l'autorité de l'Ecriture, abandonnée à l'interprétation de chacun, est *nulle*, comme le prouve le rationalisme, puisque toujours on peut l'éluder (1).

II. *Obj.* 1. Les atomes de la même matière peuvent appartenir à plusieurs corps. Les anthropophages, qui se nourrissent continuellement de chair humaine, convertissent en leur propre substance les chairs qui appartiennent à d'autres

(1) Il y a vraiment de quoi rire, quand on voit ce que Mosheim écrit, diss. cit., § 27 : « Qu'il n'y a pas, d'après les Ecritures, de gage plus *positif*, » plus *certain*, plus *propre à établir* la croyance (à notre réintégration) que » la résurrection de notre maître, qui, accablé de misères et de blessures, » sort triomphant du tombeau. » C'en serait certainement une preuve irréfragable, si le protestantisme ne lui eût ôté toute sa force en établissant son principe destructeur de l'indépendance de la raison ou de l'esprit individuel de toute autorité légitime dans l'interprétation des Ecritures. Mais ce principe une fois posé, il n'y a rien de si *clair*, de si *certain*, de si *efficace* dans les saintes lettres que l'esprit humain ne puisse facilement pervertir. Il ne vaut pas la peine que nous poussions plus loin sur ce point, quand les rationalistes nous en sont une preuve surabondante; car, bien qu'ils feignent de suivre les Ecritures, non-seulement ils nient et la résurrection de Jésus-Christ et celle de nos corps, mais ils relèguent l'un et l'autre article parmi les mythes d'un âge d'ignorance. On peut en dire autant de ce que dit Beausobre, l. c., § 5 : « Ce n'est pas *une erreur intolérable* que celle de nier la résurrection; » saint Paul s'est trop expliqué sur cet article. » Mais, à cette époque, le protestantisme n'avait pas encore produit tous ses fruits, on n'avait pas pu tout prévoir

hommes. 2. Ne sait-on pas généralement, en outre, que tous les hommes sont des anthropophages? Car, à peine les cadavres sont-ils confiés à la terre, qu'ils rentrent dans leurs principes constitutifs; ils alimentent les végétaux dont se nourrissent les animaux, et lorsque nous mangeons les végétaux ou les animaux, nous convertissons en notre propre substance ces principes premiers et constitutifs des hommes qui vécurent avant nous; et c'est ce qui se perpétuera dans les générations futures, de sorte qu'il n'y aura qu'un flux et reflux de la même substance passant d'un corps dans l'autre. Comme la même substance aura appartenu à tant de corps divers, quel sera donc celui auquel elle sera rendue au moment de la résurrection? 3. Il est certain, d'après les observations que l'on a faites sur l'économie animale, que le corps humain est soumis à des vicissitudes continuelles ; notre corps perd et reçoit continuellement une grande partie des molécules qui constituent sa substance, au point qu'elle se renouvelle tous les sept ans. De sorte qu'il est impossible de dire que le corps d'aujourd'hui est le corps d'hier. Le corps reprendra-t-il donc, au moment de la résurrection, tout ce qu'il a eu de substance pendant ses diverses périodes d'existence? Ce dogme, à quelque point de vue qu'on l'envisage, est donc en contradiction et avec la raison et avec la science (1). Avant de répondre à ces objections, que font sonner si haut nos adversaires, nous ferons ici quelques observations préalables conformes à la physiologie la plus approuvée, afin de distinguer le vrai du faux, ou du moins de ce qui est exagéré.

Et I. Nous ferons observer qu'il est absurde de supposer des anthropophages qui ne s'alimentent que de chair humaine; j'ignore si cela a eu ou pourra jamais avoir lieu.

II. Il est certain, même tout en admettant ce que prétendent nos adversaires, que les herbes et les plantes s'approprient, outre les principes constitutifs des corps des morts, une foule d'autres choses qu'elles convertissent en leur propre substance et dont elles s'alimentent, et que même ce qu'elles tirent de ces principes n'est qu'une infime partie de leur substance,

(1) Telle est la manière de voir des incrédules, qui n'ont pas proposé une seule objection qui n'eût été proposée déjà par les païens et les hérétiques, comme on peut le voir par Origène, liv. cit., cont. Celse; par Athénagore, Résurr. des morts, c. 4, Biblioth. des Pères, Venise, tom. II; Tertullien, liv. si souvent cité; Epiphane, hérés. 44, n. 10, et qu'il qualifie de *petites objections;* saint Augustin, Catéch., c. 84 et suiv.

ce que l'on peut aussi dire et des hommes et des animaux, qui se nourrissent et des fruits et des animaux.

III. Les principes constitutifs de la matière, pour être soumis à des modifications diverses et à des *combinaisons* chimiques, ne laissent pas que d'être incorruptibles et même indestructibles *en soi* (1). Quel que soit par conséquent le renouvellement de matière qui s'opère dans leur substance, ils demeurent les mêmes, ce qui fait que Dieu peut toujours les rendre à l'être auquel ils ont appartenu à un temps donné (2).

IV. Bien qu'il soit vrai que les corps périssent et se renouvellent continuellement, cependant, pour nous servir des paroles de l'illustre Laur. Martini, les physiologistes ne s'accordent pas pour savoir si le corps se renouvelle tout entier, ou s'il n'y a seulement que quelques éléments qui se renouvellent. Il en est qui prétendent qu'il se renouvelle tout entier; d'autres pensent que les premiers rudiments se composent du tissu cellulaire, où refluent les divers principes du sang; que cette trame rudimentaire ne se détériore pas; qu'il n'y a que les matières dont elle est imbibée qui se détériorent. Ce dernier sentiment, poursuit-il, paraît plus conforme à la vérité. Car il paraît bien difficile de comprendre que les fibres organiques se dissolvent sans que la mort s'ensuive (3). Et ce

(1) Nous disons que ces principes constitutifs sont *indestructibles* : il en est qui disent qu'ils sont *simples* en eux-mêmes, mais non pas par rapport à Dieu, qui les a créés de rien, contrairement à ce que disent quelques philosophes modernes, ou plutôt quelques incrédules.

(2) Saint Augustin dit justement, dans son Catéch., c. 88 : « La matière » terrestre dont est formée la chair de l'homme ne périt point pour Dieu, » quelle que soit la poussière ou la cendre en laquelle elle se convertisse, » quels que soient les souffles dans lesquels elle se dissipe, quelle que soit » la substance des corps auxquels elle s'unisse, quelque chair animale ou » humaine qu'elle alimente, à un temps donné elle se joint à cette âme, qui » primitivement l'anima, la fit croître, la fit vivre, en fit un homme. » Dans le chap. suiv., il dit les choses remarquables qui suivent : « Et cette matière » terrestre, qui devient un cadavre lorsque l'âme se sépare d'elle, sera re» constituée au moment de la résurrection; de telle façon que ce qui se sé» pare d'elle pour passer dans d'autres corps, et prendre d'autres formes, » reviendra nécessairement se joindre aux diverses parties de ce corps auquel » elle fut unie. » Voy. aussi Tatien, Disc. cont. les Grecs, c. 6, Bibl. des Pères, édit. de Ven., tom. I.

(3) *Eléments de physiologie*, éd. Tur., 1833, liv. III, p. 79. Tel fut aussi le sentiment de Hunter. Et Blainville, que nous avons cité, s'en écarte peu; après avoir, tom. I, p. 119, établi sa distinction, qu'il appelle fondamentale, entre *les éléments constituants* et entre leur *produit*, ou entre les choses qui constituent la partie de ce même être animé et qui constituent son tissu, et entre tout ce qui se trouve à la superficie, tant intérieure qu'extérieure, de ce

qui donne plus de force encore à ce dernier sentiment, c'est que, d'après l'enseignement des physiologistes, la mort naturelle (celle qui provient de la vieillesse) dépend de la consolidation du tissu cellulaire qui résulte de l'accroissement des années, et qui, par suite, ne peut plus se mouvoir (1). Cette théorie explique le transfert continuel des aliments qui se fait par la *composition* et la *décomposition,* ou, si l'on aime mieux, par *l'assimilation* ou *la séparation* des parties, et que renferme le système de l'économie animale, appelé *nutrition.* La partie des aliments absorbée par la nutrition est très-faible, et tout le reste se perd par *l'émission* ou par *la spiration.* Et les tissus cellulaires, en vertu de la force vitale dont ils sont doués, attirent à eux tout ce qui leur convient, selon les degrés divers de mouvement dont ils jouissent (2).

V. Bien que malgré cette vicissitude ou ce transfert de molécules, ou, comme on l'appelle, cette *reproduction,* notre corps demeure toujours le même, et qu'il le soit réellement, comme nous l'enseigne le sens intime (car, quel est celui, à moins qu'il ne soit insensé, qui dira que le corps qu'il possède, *hic et nunc,* n'est pas le même que le corps qu'il eut il y a vingt ou trente ans?), il est évident qu'il n'est pas besoin, pour constituer l'identité du corps, que toutes les molécules

même être animé, il poursuit en ces termes : « Un changement de tissu ne » peut avoir lieu que *rarement* et dans des limites très-restreintes, tandis que » rien n'est plus ordinaire que de trouver de pareils dépôts à la surface de » l'animal et dans les mailles qui forment sa matière constituante ; or, ces » dépôts ne présentent qu'une simple production émanée des fluides de » l'organe, production qui, par son degré de solidité et par sa présence dans » les petites aréoles de ce dernier, lui donne un air de transformation qui a » pu faire illusion ; mais il est facile de trouver le tissu normal dans cette » sorte de mélange, du moins tant que la production nouvelle n'a pas donné » lieu à son atrophie et ne l'a pas détruit. » Il répète souvent cela, appelant le tissu cellulaire la *base* de l'économie animale ; mais il dit très-nettement, tom. III, p. 6 : « Vous ne verrez jamais, dans un produit, la moindre trace » de réticulation, de spongiosité, en un mot, de cette disposition qui indique » la présence du tissu cellulaire ou *générateur,* et par conséquent l'organi- » sation ; car l'organisation consiste essentiellement dans cet état réticulaire, » celluleux, qui est la condition des mouvements d'absorption et d'exhalation » dont se compose, avant tout, la vie. »

Cependant, les autres pensent le contraire, et, parmi eux, Mich. Médicis, ouv. cit., p. I, Physiologie générale, sect. 1, c. 6, où il expose les diverses lois de la reproduction, puis il les développe et les prouve. On peut, à ce sujet, consulter l'ouvrage même.

(1) Voy. Martini, ouv. cit., p. 78.

(2) Ibid., ou encore dans son ouv. plus étendu, intit. *Leçons de physiologie,* Turin, 1830, tom. VIII, leç. 71.

qui le composent soient identiquement les mêmes; mais si on admet l'opinion des physiologistes, qui soutiennent que la reproduction ou le renouvellement du corps, ou plutôt des molécules qui le composent, n'est que partiel, il suffit, pour conserver l'identité, que les parties essentielles ou les tissus cellulaires subsistent; mais si, avec les autres, on admet un renouvellement total, il s'ensuit évidemment qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'on puisse dire du corps qu'il est le même, qu'aucune molécule soit identique. Car on peut dire que le corps est le même s'il a la même âme, malgré le mouvement incessant des molécules, et si d'ailleurs il possède les autres choses qu'il est difficile de déterminer et qu'il n'appartient pas au théologien de désigner; l'identité provient plus, en effet, de la forme même matérielle, de la structure, de l'organisme, etc., que de la matière elle-même, et cela pendant tout le temps que nous vivons, comme le prouve ce que nous avons dit; on peut, par conséquent, en dire autant pour la résurrection (1). Donc la résurrection est possible, ou l'âme peut reprendre son propre corps, bien qu'elle ne reçoive qu'un très-petit nombre des molécules qui le constituaient avant sa mort.

VI. Il est probable que les corps n'auront pas, après la résurrection, la même quantité de matière que les corps mortels et passibles.

Ceci posé, les objections des incrédules n'ont plus de raison d'être. On répond en effet à la première : En admettant même l'hypothèse absurde que ces anthropophages ne reçoivent que les molécules qui sont requises et qui suffisent pour constituer le propre corps, celles qu'ils ne se sont pas appropriées, ou

(1) Il faut cependant observer qu'il y a cette différence entre la reproduction continuelle et la résurrection, que celle-ci ne s'opère que successivement dans les diverses molécules du corps, qui se reproduisent insensiblement et petit à petit, les autres parties demeurant les mêmes, et elles en constituent toujours la base, si je puis ainsi dire, et le renouvellement entier des parties ne s'opère qu'après un temps plus ou moins long. Et c'est ce qui fait que, quoique les molécules changent, le corps demeure pourtant toujours le même. Dans la résurrection, au contraire, la réintégration du corps sera instantanée, et à moins que le corps ne soit alors constitué des molécules essentielles qui le composaient quand il est mort, il ne sera pas identique, il sera différent; et, soutenir cela, c'est aller contre la foi.

Aussi Mich. Médicis, qui étend la reproduction jusqu'aux tissus cellulaires, parlant, l. c., de la puissance reproductive, veut-il qu'elle soit la même que la force intrinsèque qui préside à l'organisation première des corps organisés après l'acte de génération, et que Buffon appelle *force végétative*, Wolf, *force essentielle*, et Blumenbach, *effort formatif*.

qu'ils ont en grande partie perdues, seront rendues à ceux à qui elles appartenaient.

Rép. 2. On peut faire ici la même réponse que précédemment.

Rép. 3. Il suffit que le corps se compose alors des parties ou molécules qui le constituaient dans son essence, et qui se sont dissoutes par sa mort; car, bien que les molécules se soient changées ou reproduites tous les ans, tous les trois ans ou tous les sept ans (1), le corps fut toujours le même, puisque l'identité du corps est indépendante de l'identité des molécules; tout comme un bâtiment serait le même, quoique quelqu'un en enlevât pièce à pièce les matériaux, pourvu qu'il leur en substituât d'autres à mesure qu'il les enlèverait.

III. *Obj.* La résurrection des corps est impossible en tant au moins que notre globe ne saurait contenir ceux qui ressusciteront (2).

Rép. *N.* L'illustre Feller a depuis longtemps répondu à cette objection; il a fait voir la fausseté de cette prétendue *démonstration* sur laquelle l'incrédulité s'appuyait pour tâcher de prouver que notre univers n'est pas assez étendu pour contenir tous les hommes des générations passées. Il démontre clairement et mathématiquement que cent milles carrés d'Italie suffisent pour contenir tous les hommes qui se sont succédé depuis six mille ans, et cela en prenant pour base la population actuelle de l'univers (3). Tant les incrédules se montrent insensés quand ils attaquent la foi catholique!

(1) J'ai dit *tous les trois ans* ou *tous les sept ans,* car il n'y a rien de fixe sur la période de ce renouvellement, car elle varie. Les physiologistes les plus autorisés avouent, en effet, que la reproduction varie avec les âges; elle s'opère promptement dans l'enfance et la jeunesse, moins rapidement pendant l'adolescence et la virilité, très-lentement pendant la vieillesse; elle est même en rapport avec les *constitutions physiques* ou individuelles de chacun et le genre de vie. Voy. AA. cit., comme aussi Richerand, Nouveaux éléments de physiologie, Firenze, 1815, tom. I, c. 6, §§ 110 et suiv.

Malgré ce flux continuel de molécules et ces modifications physiques et chimiques que subit notre corps, le sens intime nous dit que l'homme demeure le même, et personne ne dit, après trente ou même soixante ans, que son corps n'est plus le même que celui qu'il avait pendant son enfance ou son adolescence. Les molécules, en outre, *changent,* mais elles ne sont *pas détruites.* Voy. Jos. Butler, *Analogie de la religion naturelle et révélée,* trad. de l'anglais, Paris, 1821, I part., c. 1, *d'Une vie future*, p. 21 et suiv.

(2) Tel Joulain, autrefois architecte du roi, diss. insérée dans le *Journal encyclopédique,* sept. 1770, p. 267.

(3) Catéch. philos., l. c., § 3, n. 469; voy. aussi, sur ce sujet, le Royaume de Dieu et la résurrection générale des trépassés, l. III, de l'abbé Jos. Angeli, Rome, 1833, in-4°.

CHAPITRE VIII.

DU JUGEMENT DERNIER.

Nous avons vu plus haut Calvin combattre la *réalité* du jugement particulier pour n'admettre que le *seul* jugement universel, que nous appelons le jugement *dernier*. Il nous faut ici établir l'existence du jugement dernier et général contre les protestants modernes, surtout contre les rationalistes, qui maintenant n'admettent que le jugement particulier et rejettent le jugement universel. Nous disons d'abord, 1. le temps et le lieu de ce jugement sont incertains, puisque Dieu n'a voulu nous révéler ni l'un ni l'autre (1). 2. A ce jugement universel et solennel seront discutées les actions de tous et de chacun des hommes qui ont existé ou qui existeront depuis le commencement du monde jusqu'à la fin. 3. La manière dont cette discussion et cette manifestation s'opérera est toute différente de celle que nous nous formons dans notre esprit, ou plutôt que nous imaginons, comme nous le prouverons par ce que disent à ce sujet les Pères et d'après les principes de théologie les plus autorisés. Mais pour établir d'abord le dogme, nous dirons :

PROPOSITION.

Après la résurrection de nos corps, Jésus-Christ jugera tous les hommes sans exception.

Cette proposition est de foi, comme le prouve les symboles de notre foi. Car nous disons dans le symbole des apôtres que nous croyons que « Jésus-Christ viendra juger les vivants et » les morts, » et dans le symbole de saint Athanase on ajoute : « Tous les hommes, à son arrivée, ressusciteront avec leurs » corps, et ils rendront compte de leurs actions propres. »

Jésus-Christ enseigne clairement lui-même, saint Matth.,

(1) Voy. Estius, 4 sent., dist. 48, § 4; parlant du lieu où Jésus-Christ viendra pour le jugement universel, il dit ce qui suit : « Mais nous ignorons » quel sera ce lieu; d'ailleurs, il nous importe assez peu de le savoir. Il en » est plusieurs, toutefois, qui pensent, et la chose est assez probable, que le » jugement universel aura lieu dans la vallée de Josaphat; » et il confirme ensuite cette assertion au moyen de plusieurs preuves, que l'on peut voir dans le passage indiqué.

XXV, 31, cet article de notre foi : « Lorsque le Fils de » l'homme viendra dans sa gloire, et tous ses anges avec lui, » alors il s'asseoira sur le trône de sa grandeur, et toutes les » nations seront réunies devant lui, etc.; » les apôtres, lorsqu'ils annonçaient l'Evangile, commençaient le plus souvent par parler de ce jugement. Tel saint Pierre, Act., XX, 42, et saint Paul, ibid., XVII, 31, et encore XXIV, 25, et çà et là dans ses épîtres, surtout II Cor., V, 10, où il dit : « Nous » comparaîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ, et » chacun y manifestera ses propres actions, bonnes ou mau- » vaises. » Et Apoc., XX, 21 : « Et j'ai vu, dit saint Jean, » de grands et de petits morts, qui étaient debout devant le » trône, et les livres furent ouverts..... et les morts furent » jugés d'après ce qui était écrit dans les livres, d'après leurs » œuvres. »

Ceci posé, vouloir citer les autorités et les témoignages des Pères grecs et latins pour établir cette doctrine que l'Eglise a toujours professée, ce serait perdre inutilement son temps. Ils citent et mettent à l'envi en avant ce grand spectacle, qui sera pour Dieu une source de gloire, pour les justes un sujet de louange, pour les réprouvés un objet d'ignominie. Là se développera, pour ainsi dire, l'ordre et la trame de la providence dans toute son étendue. Là se manifesteront les machinations des impies, leurs artifices, comme aussi les misères et les afflictions des justes. Là se dévoileront à tous les yeux les secrets les plus intimes des cœurs. Il est donc impossible d'imaginer un spectacle plus digne de Dieu (1).

Objections.

I. *Obj.* Cette doctrine, qui s'éloigne beaucoup de la lettre des passages de l'Ecriture cités pour prouver chaque chose, renferme certaines choses propres sans doute à imprimer aux esprits grossiers une crainte salutaire, et à représenter la divinité comme un juge forain; elle implique néanmoins presque les mêmes difficultés, et peut-être de plus graves que celle de la résurrection de la chair. Car, *d'abord,* cette formule, qui a pour principe les inventions mensongères et les mythes des derniers Juifs, déguise une doctrine plus pure, proposée par ces mêmes écrivains sacrés, et qui repousse

(1) Voy. Lessius, liv. cit.

pleinement celle-là; car pourquoi, puisqu'il n'en est pas besoin, le sort de celui qui est déjà jugé serait-il fixé par un jugement nouveau? *Ensuite*, la persuasion où sont les écrivains sacrés, et qu'ils attribuent à leur divin maître, sur le retour prochain et visible du Messie, est tout-à-fait en opposition avec certains passages de l'Ecriture, et l'événement ne l'a point confirmée (Jean, III, 18; Luc, XVI, 22 et suiv., XVII, 20 et suiv.; Jean, XVIII, 36, etc.). Jésus lui-même dit qu'il ignore le temps de ce grand changement, comme l'atteste saint Marc, XIII, 32. On peut donc justement conclure que cette croyance sur le retour du Messie, c'est-à-dire de Dieu, pour juger les hommes, découle d'un langage prophétique et figuré, conforme à ces images usitées parmi les Juifs pour représenter le Messie, et par lequel Jésus a exprimé que le christianisme serait un jour vainqueur et que ses adversaires seraient punis, et que ses disciples ont *vainement* entendu dans un sens propre; de sorte que nous pensons que ce langage ne doit s'interpréter pour le vulgaire que d'une manière symbolique et de façon à ramener cette manière de parler à l'opinion universelle qu'il renferme, et d'après laquelle tout homme imbu de la doctrine de Jésus-Christ doit être un jour jugé d'après les principes de cette doctrine et obtenir ensuite, d'après ce jugement, la vie future. *Enfin,* on ne saurait nier que cette attente du jugement du Messie, entendue dans un sens naturel, a produit dans l'Eglise chrétienne, dès les premiers siècles, diverses superstitions fanatiques qui ont fait un tort immense à la vertu et à la religion véritable. Tous ces arguments étant appréciés à leur juste valeur, il est tout naturel de s'en tenir à une opinion bien plus simple et plus en rapport avec ce que l'Ecriture et la raison nous disent d'un Dieu saint, qui accorde immédiatement après la mort, et aux bons et aux méchants, une récompense ou un châtiment proportionné à leurs mérites (1).

Rép. N. A. Et d'abord, non-seulement la doctrine du jugement dernier et universel n'est pas opposée à l'Ecriture, comme le prétendent nos adversaires; mais l'Ecriture, au contraire, nous la transmet et nous l'enseigne d'une manière positive. Quant aux difficultés quelle entraîne à sa suite, elles sont de

(1) Wegsch., § 199

nulle valeur, et il est facile de les résoudre, comme il a été facile de résoudre celles sur la résurrection. Après que les rationalistes ont entassé quelques phrases, telles que celles qui suivent, *V. G.* : « D'après l'esprit d'un temps d'ignorance, récit » mythique ou poétique, Jésus s'est accommodé à l'esprit du » peuple, les apôtres ont attribué à leur maître une opinion » qu'ils n'ont pas comprise, » et autres semblables, qu'ils répètent à satiété; après avoir indiqué certains passages de l'Ecriture qui, le plus souvent, n'ont pas trait à la question, ou bien encore quelques autres opinions des rationalistes, ils s'imaginent avoir proposé des difficultés insolubles, et que, par conséquent, il faut sur ces difficultés faire table rase de la croyance des siècles antérieurs. Le rationalisme disparaîtra pourtant comme une fumée légère, avant d'avoir ébranlé même le plus petit article de la foi catholique. Mais venons-en enfin aux diverses objections en particulier.

Rép. 1. *N. Premièrement,* que la croyance sur le jugement dernier, que nos adversaires appellent une *formule,* découle des inventions mensongères et des mythes des Juifs modernes, et qui cachent une doctrine plus pure; nous avons vu, au contraire, que Jésus-Christ l'a enseignée, qu'il en parle en maints endroits, et que les apôtres, qui la tenaient de lui, l'annoncent aussi. Pour nous, nous avons prouvé notre croyance; les rationalistes, eux, se contentent de mettre en avant leur assertion. Nous nions, en *second lieu,* que cette doctrine soit opposée à celle que proposent les mêmes écrivains sacrés. Jamais personne n'a vu ni même soupçonné cette opposition. Quelle contradiction peut-on voir, en effet, à ce que chaque homme soit jugé en particulier immédiatement après sa mort, en tant qu'il est un individu privé, et qu'il soit récompensé ou puni, selon qu'il le mérite, d'une manière inadéquate toutefois, ainsi que nous l'avons établi, et qu'ensuite tous les hommes soient jugés publiquement et solennellement ensemble comme membres d'une même société, afin qu'ils obtiennent la récompense pleine et adéquate de leurs œuvres bonnes ou mauvaises? C'est à faux, en outre, que nos adversaires supposent que ce jugement n'aura lieu qu'à cause de l'homme seul, et qu'il n'aura pas lieu aussi, et même surtout pour la gloire de Dieu, ainsi que nous l'avons dit dans les preuves (1).

(1) Saint Thomas avait déjà coupé court à cette difficulté, suppl., q. 88,

Rép. 2. Je nie que les écrivains sacrés aient attribué à Jésus-Christ la persuasion qu'il reviendrait bientôt d'une manière visible, et qu'ils se le soient persuadés à eux-mêmes. Jésus-Christ refusa toujours de faire connaître d'une manière certaine, à ses disciples, le moment de son retour; par conséquent, ils ne pouvaient pas attribuer au Christ cette persuasion, non plus qu'ils ne pouvaient la concevoir eux-mêmes. Si la curiosité de quelqu'un le piquait au point de vouloir connaître les passages que cite notre adversaire pour établir la contradiction qu'il s'imagine exister entre ce qu'il appelle la persuasion des apôtres et les paroles de Jésus-Christ, il ne sera pas peu surpris de l'incroyable audace de ce rationaliste, puisqu'il n'en est pas un seul qui ait trait à la question.

S'il s'agit du texte de saint Marc, XIII, 32, où Jésus-Christ dit : « Personne ne connaît le jour et l'heure, ni les anges qui » sont dans le ciel, ni le Fils; » il y est question, comme ils le disent, et ainsi que l'interprétèrent les Pères contre les ariens, qui faisaient la même objection du jour de l'avènement. Et le Fils, qui est de toute éternité dans le sein du Père, ne put pas l'ignorer. Mais cette objection repose entièrement sur le système arien, socinien, rationaliste. Ce système, une fois sapé par la base, les difficultés et les conclusions qu'on en tire tombent d'elles-mêmes, savoir, que cette persuasion vient de ce qu'on a mal interprété la doctrine de Jésus-Christ, de sorte qu'après quatorze siècles, les rationalistes comprirent enfin un jour ce que les apôtres n'avaient pas compris, bien qu'ils eussent été instruits par Jésus-Christ lui-même et par le Saint-Esprit; comme aussi qu'il faut expliquer cette doctrine du jugement dernier, du triomphe des chrétiens et des châtiments que subiront les adversaires de Jésus-Christ. Ce ne sont

a. 1, 3 diff.; il répond, 3 : « Le jugement général concerne plutôt l'universa- » lité des hommes que chacun de ceux qui doivent être jugés; car, bien que » chaque individu ait la connaissance parfaite de son salut ou de sa dam- » nation avant ce jugement, tous ne connaissent pourtant pas ceux qui sont » sauvés ou qui sont damnés. Aussi le jugement est-il nécessaire. » Voy. Catéch. rom., p. I, c. 8, n. 4 et suiv.; il donne cinq raisons pour lesquelles le jugement général doit suivre le jugement particulier. La première, c'est pour qu'il soit pour les morts une plus grande récompense ou un plus terrible châtiment, selon qu'ils ont bien ou mal agi. La seconde, c'est pour qu'il soit une source de joie pour les bons et un sujet d'ignominie pour les méchants. La troisième, c'est pour que les corps participent au bonheur et aux peines de l'âme. La quatrième, c'est pour manifester l'action de la Providence, qui s'étend à tout. La cinquième, enfin, c'est pour que les bons persévèrent et qu'ils reviennent à résipiscence.

là que des rêves que Wegscheider et ses assècles ne sauraient faire admettre à aucun homme de bon sens.

Rép. 3. Comme nous ne savons pas à quelles superstitions a donné lieu l'attente du jugement dernier, nous attendrons qu'on nous les énumère. Peut-être fait-on allusion ici au sang que versèrent les martyrs de Jésus-Christ, ou à ceux qui embrassèrent la vie monastique. Car, pour ces hommes-là, tout ce qui est vertu chrétienne, tout ce qui est courage héroïque, c'est de la superstition (1). Je ne vois pas non plus quel dommage l'attente du jugement dernier peut causer à la vertu et à la religion, à moins qu'il n'entende par là qu'il ne se trouvera personne qui veuille se faire le colporteur stipendié de l'impiété sous le voile de la Bible, ce qui ne serait certes pas un grand malheur. Nous nions enfin la dernière conséquence, savoir, qu'après un mûr examen des preuves citées, quelqu'un puisse s'attacher à une croyance plus simple transmise par l'Ecriture. Les arguments en question sont de si peu de valeur, qu'à peine méritent-ils ce nom; ce ne sont ou que des mensonges honteux, ou que des assertions gratuites. Ces arguments, certes, sont tels qu'il n'éloigneront personne de la doctrine que nous tenons non-seulement de l'Ecriture, mais encore de la tradition tout entière, et qu'admirent et professèrent constamment et inébranlablement tous les chrétiens.

II. *Obj*. Cet article de l'avènement du Messie, pour ressusciter et juger les morts, est évidemment formulé par les allégories judaïques d'après le mode et la manière d'être du jugement humain. Aussi y est-il fait mention des nuages sur lesquels le Messie est porté (Matth., XXIV, 30, XXVI, 64; comp. Dan., VII, 18); de l'archange qui sonne de la trompette (I Thess., IV, 16); du cortége des anges (Matth., XXV, 31; II Thess., I, 7); de la convocation de tous les hommes (Matth., XIII, 41, XXIV, 31) et morts et vivants, car ces derniers seront tout aussi bien changés que ceux qui sont déjà morts (I Cor., XV, 15; I Thess., IV, 16, 17; comp. Philipp., III, 21); du tribunal du juge (Rom., XIV, 10); du livre des censures ouvert et consulté (Apoc., XX, 12 et suiv.); de l'examen et de

(1) C'est à cela qu'a trait la magnifique remarque de saint Grégoire-le-Grand : « On se moque de la simplicité des justes, parce que les sages de ce monde » traitent de folie la vertu de pureté. Ils considèrent comme un non-sens » tout ce qu'inspire la vertu d'innocence, et la sagesse humaine traite de » folie tout ce qu'approuve la vérité (liv. X, Moral., sur le 22 c. de Job). »

la sentence prononcée contre chaque individu (Matth., XXV, 31), qui déclarera que les bons sont dignes des joies célestes (Matth., VIII, 11; Luc., XXII, 18, 30; Matth., XXV, 38), et que les impies doivent être livrés aux flammes éternelles de l'enfer (Matth., XXV, 41; Marc, IX, 48; II Thess., I, 9 et suiv.). Nous voyons aussi dans les Ecritures qu'aussitôt après ce jugement, qui suivra de près la ruine de Jérusalem (Matth., XXIV, 29; Marc, XIII, 24 et suiv.; Luc, XXI, 5 et suiv., 27), ce monde sera détruit par le feu, et il en surgira un autre, et il descendra du ciel, sur cette nouvelle terre, une nouvelle Jérusalem et une foule d'autres choses semblables (1). Et dès les temps apostoliques, cette doctrine paraît clairement enveloppée de mythes (II Pierre, I, 16) (2). On ne voit pas enfin comment tant d'hommes pourront être jugés à la fois, comment chacun pourra se rappeler toutes ses actions (3). Donc :

Rép. D. A. C'est-à-dire le jugement est proposé, comme cela se pratique pour tout le reste, sous des images sensibles et proportionnées à notre intelligence, *C.* sous des allégories juives, de manière que l'article lui-même ne soit qu'une fiction, et qu'il faille le reléguer parmi les mythes, *N.* Nos adversaires confondent ici deux choses, qu'il faut avant tout distinguer, savoir : l'existence d'une vérité avec le mode ou la forme sous lequel cette vérité nous est proposée, nous est présentée. Or, une vérité quelconque est entièrement distincte de la forme sous laquelle on nous la présente, puisque parfois il peut se faire qu'on ne puisse l'énoncer, la présenter que sous des images symboliques, comme cela se pratique pour les vérités abstraites qui dépassent les limites de notre intelligence. Aussi les Ecritures nous présentent-elles les opérations ou l'exercice des attributs de Dieu au moyen de formules tropiques, et lui attribuent-elles des affections que l'on appelle anthropopa-

(1) Savoir, Matth., XVI, 28, XXIV, 30; saint Jean, XXI, 23; I Jean, II, 18; Rom., VIII, 19 et suiv.; I Cor., XV, 51 et suiv.; II Cor., V, 4 et suiv.; Philip., XIII, 20; I Thess., I, 10, IV, 15-17; I Tim., VI, 14; Tit., II, 13; Hébr., X, 25-37; I Pierre, IV, 7; II id., III, 10-12; I Jean, II, 18; Apoc., XXII, 7, 12, 20. Nous ferons pourtant observer que la plupart de ces textes n'ont pas trait à la question, et que, quant aux autres, ils ont un sens tout différent de celui que leur prête notre adversaire, pour peu qu'on se donne la peine de les examiner.

(2) Tel Vegsch., § 196.

(3) Tels les autres incrédules, voir Feller, l. c.

thiques, *V. G.* de pénitence, de colère, de vengeance, etc., bien qu'il n'y ait en Dieu rien de semblable. Faut-il, en conséquence, rejeter ces vérités comme autant de mythes, parce qu'elles nous sont présentées sous de telles images? Il en est, par conséquent, la même chose pour ce qui est de l'article du jugement dernier. La vérité pure et simple, c'est que Jésus-Christ viendra un jour pour juger nos actions et pour rendre à chacun selon qu'il mérite. Quant à tout le reste, on peut ne le regarder que comme des images propres à imprimer plus profondément, dans notre esprit, la vérité du jugement, et à en mettre le mode, l'ordre et les effets sous nos yeux. J'ai dit *peuvent n'être,* car je ne vois rien qui s'oppose, je ne vois aucun inconvénient à ce que nous disions que Jésus-Christ sera enveloppé d'un nuage, comme il fut reçu dans un nuage en montant au ciel (Act., I, 9); qu'il sera précédé d'un archange sonnant de la trompette, ayant un corps d'emprunt, comme nous l'avons dit en son lieu, et qu'il ne soit accompagné des anges (1). Que les hommes doivent être réunis des quatre parties du monde, comme le dit Jésus-Christ, celui-là seul peut le nier qui veut empêcher de croire en Jésus-Christ, ou qui tient que les hommes sont des êtres spirituels; car si les hommes reprennent leurs corps, et c'est ce que nous avons démontré dans la proposition précédente, ils devront assurément aller d'un lieu dans un autre pour comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ. Quant à ce qu'ils ajoutent relativement au changement qui s'opérera dans les vivants et dans les morts, il n'en est pas question dans les passages cités; il est dit seulement, d'une manière générale, du Christ (Philip., III, 21), « qu'il transformera notre corps, tout vil et abject » qu'il est, afin de le rendre conforme à son corps glorieux, » sans qu'il y soit fait mention ni des vivants ni des morts. Et si le corps des élus acquiert par la résurrection les qualités du corps glorieux, l'Apôtre enseigne tout le contraire du corps des réprouvés, disant (I Cor., XV, 51) : « Nous ressusciterons » tous, mais nous ne serons pas tous changés. » Ces paroles ne nous apprennent pas seulement que l'assertion de notre adversaire est fausse et mensongère, mais elles nous apprennent encore qu'il est bien plus probable que tous les hommes, sans exception, mourront, bien que ce ne soit pour quelques-uns

(1) Voy. Lessius, l. c., comme aussi Estius, liv. aussi cité.

que pour fort peu de temps. Parce que si nous devons tous ressusciter, nous devons tous mourir (1). Quant à ce qu'ils ajoutent relativement au tribunal, au livre et à l'examen, les Pères de l'Eglise y ont répondu depuis longtemps, et ils ont dit qu'il ne fallait prendre tout cela que dans un sens figuré : « Car, dit saint Ambroise, Jésus-Christ juge sur la connais- » sance des cœurs, et non sur l'examen des faits (2). » Lorsque Dieu se manifestera, les œuvres et les actions des hommes seront pleinement mises à nu. C'est ce que dit expressément l'Apôtre, lorsqu'il écrit (Rom., II, 15) : « Comme leur con- » science en rend témoignage par la diversité des réflexions » et des pensées qui les accusent ou les défendent, au jour où » Dieu les jugera par Jésus-Christ, selon l'Evangile que je » prêche. Car il n'y a rien de caché, dit Jésus-Christ, qui ne » sera révélé, rien de secret qui ne sera connu. » Ces paroles nous apprennent que Dieu fera connaître les actions de tous et de chacun, de manière que chacun connaisse distinctement tout ce qu'il a fait de bien ou de mal par pensée, par parole et par action; comme aussi qu'il connaisse de la même manière tout ce que les autres ont fait de bien ou de mal (3), et tout cela se fera dans fort peu de temps. Et si Jésus-Christ se manifeste aux yeux de ceux qui devront être jugés, il est bien plus probable que les anges qui l'accompagneront seront aussi visibles, comme aussi qu'il prononcera d'une manière sensible la sentence; c'est ce qu'enseignent en divers endroits et les Pères, et les commentateurs. Et ceci ne doit pas donner lieu à nos adversaires de se récrier, puisque l'analogie semble l'exiger. Et il n'y a pas de quoi exciter les ris des rationalistes, lorsqu'on nous propose la béatitude éternelle sous l'image d'un festin. Car, qui ignore que Dieu s'est servi de symboles pour nous proposer ce qui surpasse notre intelligence, et qu'il s'est prêté à notre faiblesse lorsqu'il a parlé aux hommes?

(1) Ce que nous avons dit plus haut.

(2) Liv. X, sur saint Luc, c. 22, n. 48; voy. Expl. des Psaumes, ps. 1, n. 52. Tel est aussi le langage de saint Aug., liv. XX, Cité de Dieu, c. 14 : « C'est » donc, dit-il, en vertu d'une puissance divine que chacun se rappellera de » ses actions bonnes ou mauvaises, et que son esprit le verra avec une » promptitude étonnante; de sorte que la science accusera ou excusera la » conscience, de sorte que tous et chacun seront jugés en même temps. Et » on a donné à cette puissance divine le nom de livre, car on y lit, en » quelque sorte, tout ce qu'elle rappelle. »

(3) Voy. Less., Perfect. div., liv. XIII, c. 22, n. 187 et suiv.

Aussi, Jésus-Christ a comparé la béatitude céleste, tantôt à une maison, tantôt à un royaume, tantôt à un festin, ou s'est servi d'autres images plus gaies encore (1). Mais on trouve aussi parfois, dans les Ecritures, le correctif de ces images sensibles, et elles nous donnent une notion plus pure de cette même félicité éternelle. (2). Que les rationalistes ne dissimulent donc pas qu'ils inspirent du mépris pour la Bible?

Quant à ce qu'ils ajoutent, que le jugement dernier doit avoir *immédiatement* lieu après la ruine de Jérusalem, c'est une fausseté manifeste, et les passages des Ecritures qu'ils citent sont loin de le prouver. Soit parce qu'on ne sait pas encore si Jésus-Christ, dans les passages cités, parle de la ruine seule de Jérusalem ou s'il parle en même temps et du jugement dernier et de la fin du monde (3), soit parce qu'en admettant même cela, Jésus-Christ n'a jamais dit que le jugement ou la fin du monde suivrait immédiatement la ruine de cette ville. Car il parle ici de trois choses différentes : de la dévastation de cette ville, de son second avènement visible, et enfin du jugement et de la fin du monde (4). Il affirme de la première : « Cette génération ne passera pas sans que tout » cela s'accomplisse (5). » Quant aux autres choses, il ne détermine pas le temps dans lequel elles doivent s'accomplir. Certes, d'après nos adversaires, Jésus-Christ a avoué qu'il ne savait pas le jour du jugement; comment, dans leur hypothèse, aurait-il pu le déterminer si positivement qu'il eût dit

(1) Voy. Bellarmin, de l'Eternelle félicité des saints, cinq livres, où il développe pieusement et savamment cette preuve. Benoît Plazza, S. J., Diss. sur le paradis, Palerme, 1762, p. I, c. 1 et suiv.

(2) Voy. I Cor., XIII, 12; II Cor., V, 6, 7; Jean, XVI, 22, etc.; voy. AA. cit.

(3) Voy. Phil. Lallemant, S. J., Réflexions morales sur le Nouv.-Test., trad. du français, Rome, 1791, tom. I, sur le c. 24, v. 29, saint Matth., où il démontre que ce chapitre n'a point trait à la fin du monde, comme les passages parallèles de saint Marc et de saint Luc, mais seulement à la ruine prochaine de la ville.

(4) Voy. Maldon., sur le pass. cité.

(5) Pour donner une idée plus nette de ce qu'ils pensent sur Jésus-Christ, nous allons citer les paroles de Bohme, ouv. int. Espér. des apôtres sur le Messie, Hal., 1826, p. 101; voici ce qu'il dit : « Nous pensons que cette attente » du Messie (le retour prochain), qui n'avait pour but que la *prévision* de » la ruine de la ville et du temple, et qui est imputée au retour du Messie, » n'avait point été produite par cela dans l'esprit des apôtres; ils la tenaient » des superstitions de leur nation; elle n'avait été que réchauffée, parce qu'ils » ne pouvaient pas s'en défaire; elle avait été amendée autant que possible, » et elle avait été employée à aider et à perfectionner les bons conseils de » Jésus. »

qu'il devait avoir lieu avant que ne s'éteignît la génération présente, et aussitôt après la destruction de la ville et la fin du monde? Au reste, nous allons confirmer notre assertion par l'autorité d'un interprète qui ne doit pas être suspect à nos adversaires, par l'autorité de Kuinoël. Après avoir cité l'autorité de plusieurs exégètes protestants qui souscrivent à ce sens, il conclut, dans son Commentaire sur les livres historiques du Nouveau-Testament, chap. 24, Matth., en ces termes : « Mais en vertu de quelle opinion préconçue (de ses » disciples) pouvait correspondre le commencement du règne » terrestre du Messie avec la chute du gouvernement juif et » la ruine du temple;..... il leur fit cette réponse pour leur » apprendre que la fin du monde était *encore éloignée;* et » pour distinguer cette fin du monde de la ruine de Jérusalem, il confessait que, pour ruiner Jérusalem, pour infliger aux Juifs les châtiments qu'ils méritaient, et pour » arracher les siens à leurs persécutions (Luc, XXI, 28), il » ne reviendrait pas d'une manière visible, et que pourtant » il manifesterait sa majesté d'une manière telle qu'ils pourraient presque le voir (l'avènement du Fils de l'Homme » sera comme la foudre, Matth., XXIII, 27; comme on ne » peut pas dire de la foudre qu'elle est ici ou là, de même on » ne pourra pas dire du Messie qu'il est là ou ici, voy. Matth., » XXIV, 23, 27); mais il dit que quand il reviendra pour la » fin du monde, pour l'inauguration solennelle du règne du » Messie, il ne reviendra pas tel qu'ils l'attendaient (XXV, 31 et » suiv.), de sorte que sa majesté soit vue et connue. » Il expose ensuite chacune de ces choses.

Donc, comme les assertions de nos adversaires, les rationalistes, qui ont pour but de ruiner la croyance au jugement dernier et d'accuser Jésus-Christ et les apôtres de fausseté, sont en partie fausses et mensongères, et en partie douteuses et incertaines, il s'ensuit tout naturellement que la conclusion qu'ils en tirent, que cette doctrine fut, dès le temps des apôtres, enveloppée de mythes, ou fut, pour ainsi dire, noyée dans des mythes par Jésus-Christ lui-même, est fausse et impie. Quant aux textes qu'ils citent relativement à la conflagration du monde et à la nouvelle Jérusalem qui doit descendre du ciel, comme ils n'ont pas trait à la question que nous traitons, nous ne nous y arrêterons pas. Si nous nous sommes longuement étendu sur ces questions, c'est pour démontrer

jusqu'où va l'impiété et la légèreté de ces hommes qui, chez les protestants, sont docteurs et pasteurs des âmes. Quant à ce qu'objectent en dernier lieu les autres incrédules que l'on appelle philosophes, savoir, comment Dieu pourra juger un si grand nombre d'hommes et comment on pourra se rappeler toutes les actions qui ont été faites, on voit ce qu'il faut y répondre par ce que nous avons dit de la puissance de Dieu, en vertu de laquelle s'opère ce jugement, sans qu'il nous soit nécessaire de nous y arrêter davantage.

Telles sont les choses que nous nous étions proposé de dire de Dieu créateur, de la création soit des anges soit de ce monde que contemplent nos regards, soit de l'homme lui-même, que nous avons pris à son origine, que nous avons suivi dans ses diverses phases jusqu'à la mort, et au sort qui lui est réservé ensuite en raison des mérites et de l'état dans lequel il était en mourant. « C'est pourquoi, pour terminer ce » traité par les paroles de saint Augustin, nous dirons qu'il » faut croire et honorer le don de Dieu, qui, comme le Père » et le Fils, est immuable : la Trinité d'une seule substance, » un seul Dieu, de qui, par qui, en qui nous sommes, duquel » nous nous sommes séparés, de qui nous nous sommes » rendus dissemblables, et qui n'a pas permis que nous pé- » rissions : principe vers lequel nous revenons, forme ou » modèle que nous suivons, grâce qui nous réconcilie : un » seul Dieu qui nous a créés, et sa ressemblance, par laquelle » nous ne sommes qu'un; paix par laquelle nous nous atta- » chons à l'unité : Dieu qui a dit qu'il soit fait, et le Verbe par » lequel a été fait naturellement et substantiellement tout ce » qui a été fait; don de bonté, par lequel tout ce qui a été fait » par le Verbe a été reconcilié avec son auteur, afin que rien » ne pérît : un seul Dieu créateur qui nous a donné la vie, » qui nous a réformés pour nous faire vivre sagement, qui fait » que, si nous l'aimons, nous vivons heureux jouissant de lui : » un seul Dieu par qui, en qui et de qui sont toutes choses, et » à qui gloire dans les siècles des siècles (1). »

(1) De la Vraie religion, col. 200, liv. VI.

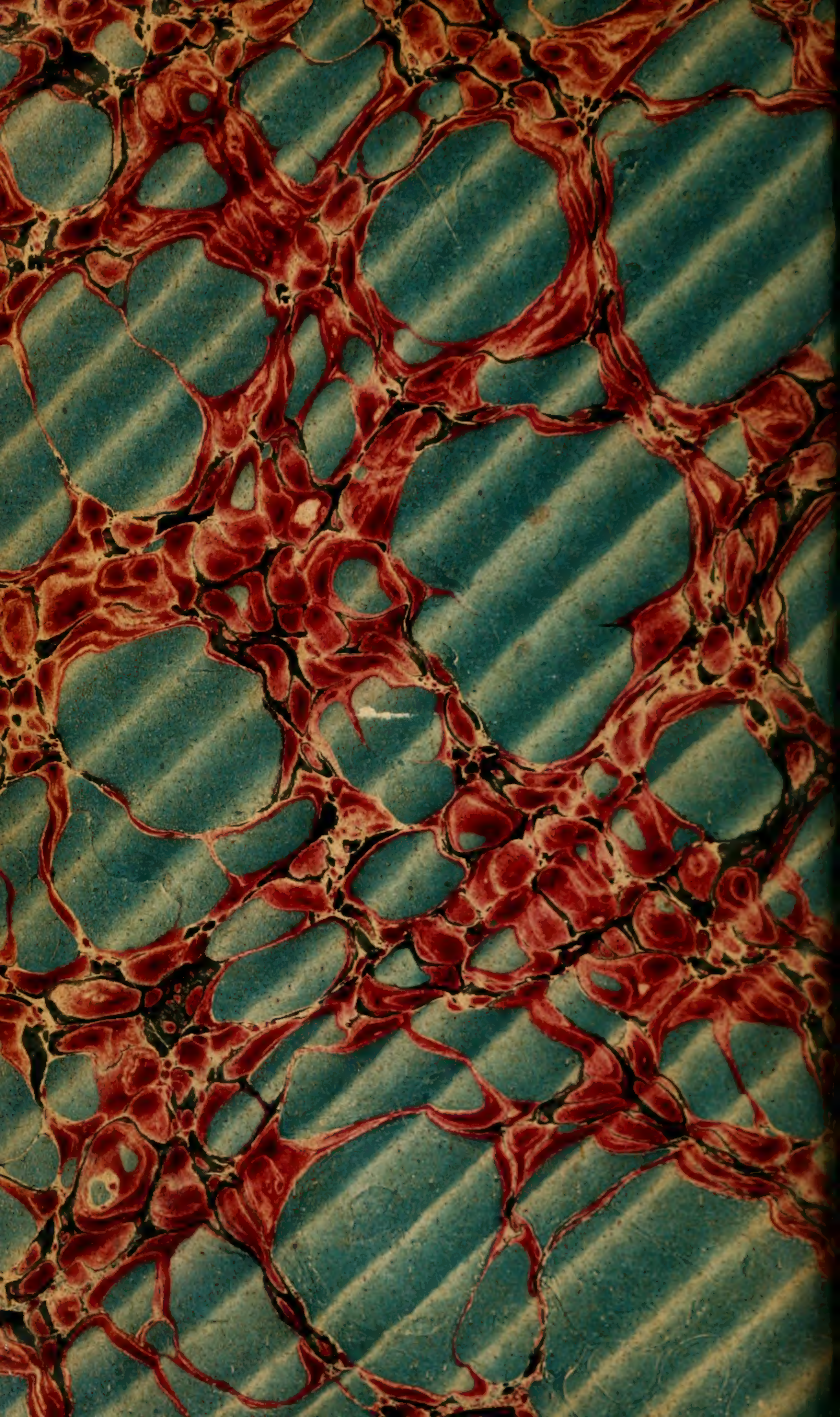
FIN DU TOME DEUXIÈME.

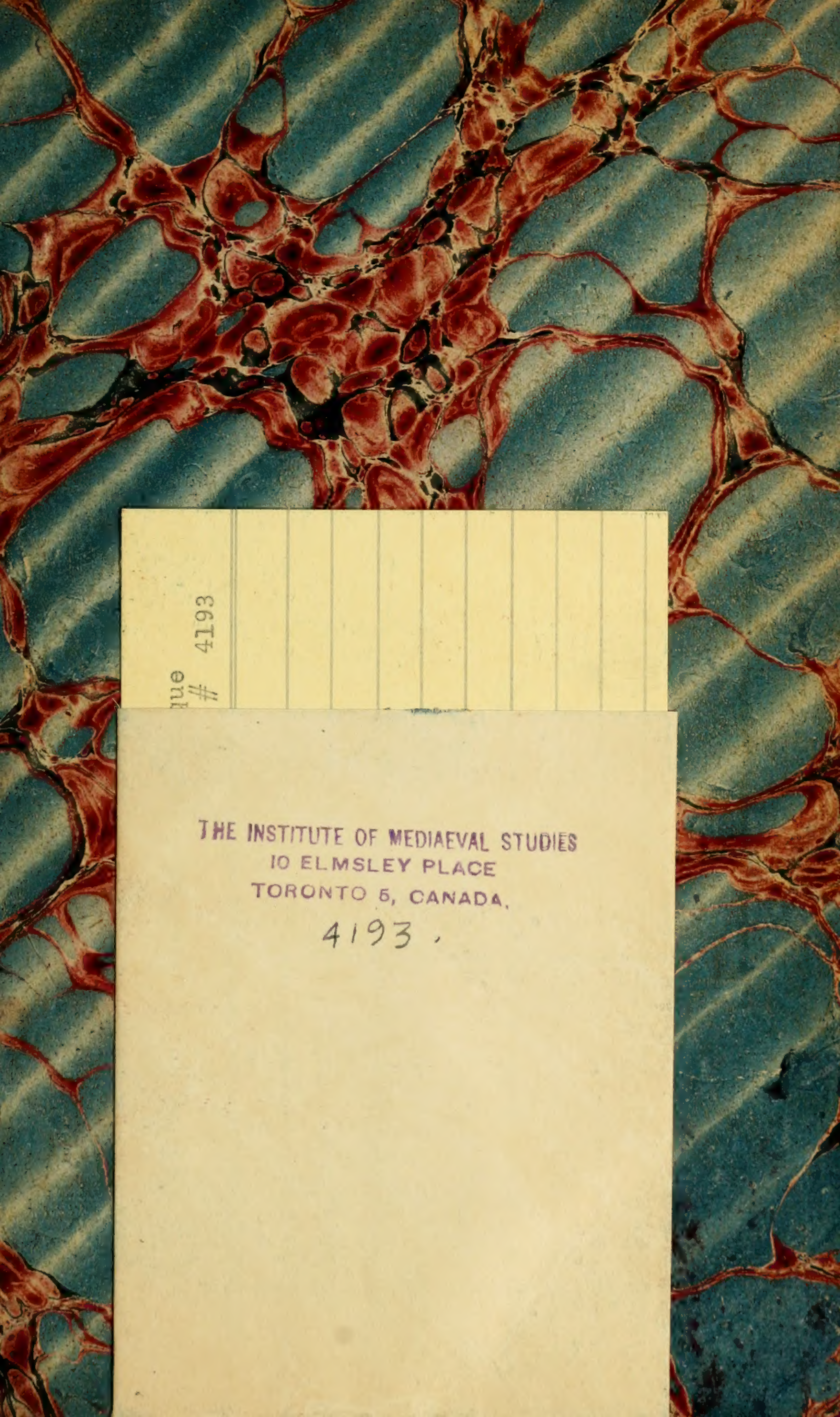
TABLE DES MATIÈRES.

Pag.

FIN DE LA TABLE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.




que
4193
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
4193.

